STUDIUM

REVISTA DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA

VOLUMEN I-II - AÑOS 1961-1962

Instituto Pontificio de Filosofía. MADRID
Estudio General de Teología. AVILA
PP. Dominicos

Presentación

Nace una nueva Revista consagrada a la investigación difusión y crítica de los problemas relacionados con las Ciencias Eclesiásticas. Se dirá que existen ya otras con igual carácter, con la misma problemática. Mas precisamente por eso, ha surgido en nosotros la idea de poseer un vehículo propio para hacer llegar nuestro sentir al público eclesiástico y culto seglar. Un estímulo para perfeccionarnos, para trabajar con más ahínco en el campo de la investigación científica, y para no quedar al margen de las corrientes intelectuales de nuestro tiempo .

El avance en las Ciencias Eclesiásticas es obra de todos, nunca de un grupo particular por muy selecto que se le suponga. A este trabajo común queremos asociarnos. Porque no creemos que todos los problemas hayan sido ya resueltos por los teólogos y filósofos que nos precedieron, y que a nosotros no nos incumba otra tarea que el de hacer de pasivos repetidores. La verdad revelada, aquello que Dios ha dicho y que ha quedado plasmado en la letra y en el espíritu de la Sagrada Escritura y de la Tradición, nunca podrá ser agotado por la inteligencia humana. Podrá, sí, ésta con la ayuda de la fe, llegar a progresar en su conocimiento; nunca a agotar su contenido. Este progreso es obra de la Teología y a esta obra queremos contribuir.

A más de esto, cada época de la historia tiene sus necesidades, sus problemas, cada período su quehacer. Problemas y necesidades que deben encontrar solución en la teología y filosofía católicas, porque son eternas y universales, no de una determinada época o circunstancia. Por eso sus principios contienen virtualidades para resolver todos los problemas de todos los tiempos. Toca a los teólogos y filósofos el saber captar las necesidades y problemas del momento histórico

en que viven, a fin de proyectar sobre ellos la solución precisa conforme a los principios de la Teología y Filosofía católicas. STUDIUM pretende contribuir, en la medida de sus posibilidades, a iluminar con la luz de la verdad los problemas que tiene planteados la sociedad de hoy. Queda de este modo señalada una de las características de nuestra Revista: actualidad.

Excusado es advertir que en este camino que intentamos recorrer será siempre nuestro guía, y aceptaremos en todo, el Magisterio de la Iglesia a quien está confiado el depósito revelado, y quien tiene en exclusiva el poder de definir infaliblemente la verdad. La obediencia fiel al Magisterio de la Iglesia será la mejor garantía de nuestro éxito. Mas en las cuestiones todavía debatidas entre los teólogos y filósofos aceptaremos también como norma más segura el magisterio del Angélico Doctor, Santo Tomás de Aquino. No se nos inculpe de aceptación ciega, por la sola autoridad del Maestro. No; nuestra aceptación será sí por la autoridad del Maestro, pero mucho más por las razones que el Maestro aduce en prueba y corroboración de la verdad. Es decir, por su autoridad extrínseca e intrínseca. No otra cosa nos recomienda la Iglesia desde hace siglos. Con ello creemos seguir siendo fieles al mismo Magisterio eclesiástico. La fidelidad *será otra característica de STUDIUM.*

A esta tarea de investigación, difusión y crítica de los problemas científicos relacionados con las Ciencias Eclesiásticas se ha consagrado un grupo selecto de Profesores Dominicos españoles. Graduados todos ellos en diversas Universidades de Europa, América y Filipinas, con muchos años de enseñanza en su haber algunos de ellos, se encuentran especialmente capacitados para alcanzar la meta que se proponen. Posee, además, STUDIUM un grupo de colaboradores diseminados en diversos centros docentes de Europa, América y Asia que pondrán al tanto a sus lectores acerca de las corrientes científicas, del movimiento intelectual existente en dichos países. Conseguiremos así otra de las características de la Revista: la universalidad. Universalidad *que deseamos se manifieste igualmente en el temario a desarrollar. Aunque decimos que nuestra Revista será de Filosofía y Teología, no queda excluído de ella ningún tema científico, litera-*

rio o artístico, siempre que ofrezca interés y necesite enfoque, aprobación o crítica.

Para la consecución de esta meta, nuestra Revista constará de varias secciones bien delimitadas:

1) Artículos *o estudios de investigación que tratarán a fondo cuestiones determinadas de Filosofía y de Teología o de otros temas con ellas relacionados, según hacíamos constar anteriormente.*

2) Notas y comentarios de actualidad *que pondrán de relieve los acontecimientos científicos, movimientos intelectuales, publicaciones dignas de más amplio comentario, etcétera, y que serán anotados con el juicio que merezcan conforme a los principios de la Revista.*

3) Boletines monográficos, *cuya finalidad será recoger bajo una visión de conjunto, expositiva y crítica, las publicaciones acerca de un mismo tema.*

4) *Especial importancia nos merecerá la sección* Bibliográfica *dedicada a la reseña ponderada y seria, ecuánime e imparcial, de los libros que nos sean enviados y cuya temática no supere los límites de nuestra Revista.*

Nuestro programa es amplio y ambicioso, si se quiere. Mas nuestros deseos de cumplirlo fielmente y nuestras ansias de superación también lo son. Contamos, sobre todo, con la ayuda y bendición de Dios y de la Virgen Santísima, bajo cuya protección se colocan cuantos esperanzados acometen esta empresa.

LA DIRECCION.

La necesidad de la Iglesia para salvarse

En el proyecto general de la Constitución Dogmática *De Ecclesia Christi* del Concilio Vaticano I, se proponían diversas verdades referentes a la naturaleza, propiedades, dotes de la Iglesia. También se abordó el problema de las relaciones entre la Iglesia y las sociedades civiles, así como la verdad de la necesidad de la Iglesia para salvarse, o lo que es lo mismo, el axioma tan conocido de que «fuera de la Iglesia no hay salvación». Pero todo esto, excepto la infalibilidad, quedó sin definir por interrumpirse el Concilio.

No es osado el pensar que el Concilio Vaticano II convocado por Su Santidad Juan XXIII reasumirá muchas cuestiones que entonces hubieron de dejarse en suspenso; aunque haya habido, desde el Vaticano I hasta nuestros días decisiones de la Iglesia que establecen, sin género de duda, que algunas de estas verdades se encuentran en las fuentes de la revelación, y que, por tanto, deben creerse con fe divina.

La explicación teológica de la necesidad de la Iglesia para salvarse ha hecho correr mucha tinta ya desde los primeros tiempos de la Iglesia. Sin embargo, todavía hoy se encuentran en desacuerdo los teólogos acerca de su exacta interpretación. Concordes todos en la aseveración del axioma: «fuera de la Iglesia no hay salvación», se dividen en diversas sentencias y teorías llegado el momento de establecer cómo los no católicos—cristianos disidentes, infieles negativos, etc.—, que pudieran encontrarse en gracia y mueren en ese estado y se salvan, pertenecen a la Iglesia. ¿Se salvan fuera de la Iglesia? Si es así, ¿qué queda del valor absoluto del axioma?

Por no entender debidamente la verdad de este axioma los no católicos tachan a la Iglesia de intolerante y cruel en su doctrina. Encastillada, dicen, dentro de los muros infranqueables de sus creencias, se ve en la imposibilidad de ver y comprender, cómo fue-

ra de su reducto existen gentes de buena fe, de mejor conducta, quizá, moral y religiosa que sus propios miembros, y a los cuales, Dios premiará, sin duda, con la visión beatífica. Pueden salvarse fuera de la Iglesia Católica. De esto al indiferentismo religioso no hay más que un paso. Y éste se ha dado, asegurando que para salvarse basta la rectitud moral del individuo, siendo indiferente la religión positiva que profese (1). Entre los disidentes se afirma que la acción salvífica de Cristo se ejerce en cualquier religión cristiana bien sea la católica, bien la griego-ortodoxa, bien la anglicana, o cualquiera otra (2). Hay quien asegura que basta para salvarse pertenecer a cualquiera de las tres grandes ramas del cristianismo: católica, ortodoxa, anglicana (3).

También dentro de la teología católica han pululado y pululan corrientes doctrinales tendentes, en su afán irenista, a minimizar el sentido absoluto del axioma. Se ha introducido para la solución de este problema en Eclesiología la distinción entre la Iglesia-Cuerpo Místico de Cristo y la Iglesia-Cuerpo Social. Otros, por el contrario, han dado a la cuestión una explicación rigorista asegurando que únicamente los católicos *de hecho* podrían salvarse. Pero ahora no queremos entrar en la discusión de estas soluciones. Reservamos el hacerlo para más delante.

Como puede apreciarse la cuestión que vamos a abordar, aunque tratada ya de antiguo, no carece de actualidad. Bastaría para convencerse de ello el hecho de que existan tantas corrientes dentro del campo católico y del protestante. Lo prueba asimismo la necesidad en que se han visto los Papas de intervenir con su Magisterio para evitar desviaciones en la recta explicación de este axioma. Pío XII hubo de hacerlo en tres diferentes ocasiones, como comprobaremos en seguida.

I

LA NECESIDAD DE LA IGLESIA PARA SALVARSE SEGUN LOS DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO ECLESIASTICO

1) Tratándose de una doctrina de tanta resonancia y vitalidad dentro del cuerpo doctrinal de la Iglesia, y prestándose, por otra parte, a tan torcidas interpretaciones, no es extraño que abunden las decisiones conciliares y los documentos emanados de la suprema autoridad pontificia.

(1) *Denz.*, 1646
(2) *Ib.*, 2199.
(3) *Ib.*, 1685.

Ya el Papa Pelagio II (579-590) en su carta «Quoad dilectionem», dirigida a los obispos cismáticos de Istria, afirma la existencia de una única Iglesia verdadera, la regida por el sucesor de Pedro. Para salvarse es preciso permanecer unidos a ella. «Considerad que quien no estuviere en la paz y unidad de la Iglesia, no podrá tener al Señor» (4). Vuelve sobre el mismo tema en otra carta dirigida a los obispos cismáticos, en la cual, después de haber afirmado rotundamente nuestra doctrina, aduce en corroboración la autoridad de San Agustín y de San Cipriano (5).

2) *Intervención de Inocencio III.*

La fórmula del axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación» la encontramos por vez primera en un documento eclesiástico, en la profesión de fe propuesta por Inocencio III (1208) a Durando de Huesca y a los Waldenses: «De corazón creemos y confesamos una sola Iglesia, no la de los herejes, sino la Santa, Católica y Apostólica, fuera de la cual nadie en absoluto se salva» (6).

Bajo Inocencio III tenemos también la primera definición conciliar que se debe al Concilio IV de Letrán (1215). Dice así: «Una vero est fidelium universalis Ecclesia extra quam nullus omnino salvatur» (7). Como puede notarse esta fórmula del Concilio Lateranense IV lleva la misma impronta que la anterior. Queda afirmada la unidad de la Iglesia instituída por Cristo, que no es otra que la Romano-Católica. Precisamente arguye contra los cismáticos que han rechazado la sumisión al obispo de Roma. La única Iglesia verdadera, la única donde puede encontrarse la salvación es la gobernada por éste.

Se afirma también en esos documentos que la verdad expresada en el axioma pertenece a la fe. Nadie podrá salvarse si se encuentra fuera de la Iglesia Católica. Afirmación que tiene un carácter absoluto, sin excepción. Contra lo que se ha afirmado posteriormente hemos de hacer constar cómo en estos documentos se habla de la necesidad de pertenecer a la Iglesia como cuerpo social, no solamente a su elemento interno de vida, pues a más de decirlo de modo expreso, tanto los católicos como los cismáticos a quienes se dirigen los documentos, lo entendían de la unidad social externa de la Iglesia. Para ellos esta Iglesia era idéntica al «reino de Dios»,

(4) *Ib.*, 246.
(5) *Ib.*, 247.
(6) *Ib.*, 423.
(7) *Ib.*, 430.

en su estadio terrestre. Las distinciones introducidas posteriormente serían ininteligibles para los cristianos de entonces.

Digno de notarse asimismo en la definición del Concilio IV de Letrán es el empleo de la expresión: «*fidelium* universalis Ecclesia». Es conocido el abuso que de la definición de la Iglesia como «congregación de los fieles» empleada ya por los Padres y los grandes escolásticos (8), ha hecho el protestantismo. Sin embargo, es evidente que tanto para los Padres, como para los grandes escolásticos, como para las definiciones de la Iglesia, la palabra FIEL (Ecclesia fidelium) quiere decir lo que hoy día conocemos con el nombre de *católico*. Pues para ellos el *fiel* no es aquel que únicamente asiente a la revelación hecha por Dios, sino que exige además el *sello* del bautismo, por el cual queda incorporado a la Iglesia. Pero además la fe, para ellos, pedía una regulación externa, como *conditio sine qua non*, es decir, el MINISTERIO SACRO. De ahí que esa palabra implique en la eclesiología patrística y medieval, un contenido teológico, del que en vano trató la Reforma de desposeerla. Supone la presencia del sacramento y del ministerio, todo el acervo sacramental, doctrinal y de régimen. En una palabra, la Iglesia Católica.

Como el Concilio IV de Letrán nos dice que fuera de la Iglesia «nullus *omnino* salvatur», podemos muy bien concluir que la necesidad que se exige es *necesidad de medio*. No se trata de una norma ordinaria, que pueda admitir excepciones en casos extraordinarios de ignorancia invencible o de impotencia física o moral de pertenecer a la Iglesia católica. Para salvarse es preciso estar *en* la Iglesia y no *fuera* de ella. *Subrayamos* esas palabras con el fin de ir fijando la atención del lector sobre lo que constituye el nervio del problema que tratamos de resolver. Con el mismo fin hemos adelantado esos ligeros comentarios al documento eclesiástico que antecede. Norma que seguiremos en lo sucesivo con los demás.

3) *La Bula «Unam Sanctam» de Bonifacio VIII* (18 nov. 1302).

La importancia de este documento eclesiástico en las cuestiones de Eclesiología es de sobra conocida. En la Bula «Unam Sanctam» tienen cabida las doctrinas de la Iglesia-Cuerpo Místico de Cristo (es el primer documento eclesiástico donde se encuentra empleado el adjetivo *místico* aplicado al Cuerpo de Cristo-la Iglesia), de la unidad y unicidad de la Iglesia de Dios, su visibilidad, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, etc. La exposición que hace de

(8) Cf. S. TOMÁS, *Exp. in Symbolum*, a. 9; *Comp. Theol.*, c, 147; *In IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, sol. 5.

la doctrina que nos ocupa es larga y sustanciosa. Vamos a citar únicamente los pasajes más directos y expresivos:

«Nosotros, dice, estamos obligados a creer y a defender a la Iglesia, una, santa, católica y apostólica, y nosotros firmemente creemos y sinceramente confesamos esta Iglesia, fuera de la cual no hay salvación ni remisión de los pecados..., la cual es el único Cuerpo Místico, cuya Cabeza es Cristo... Una fue el arca de Noé en tiempo del diluvio prefigurando a la Iglesia...» (9)

«Porro subesse Romano Pontifici omni creaturae humanae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino de necessitate salutis.» (10)

La explanación que de esta doctrina nos ofrece la Bula «Unam Sanctam» está en estrecha conexión con todo el proceso de la vida sobrenatural, en orden al fin último o visión beatífica. No existe más que una y única Iglesia de Dios, el Cuerpo Místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo, Dios. En ella hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo (Eph., 4, 5). No puede pensarse en la existencia de dos cabezas, pues resultaría, de lo contrario, algo monstruoso. La cabeza visible es el sucesor de Pedro, ya que sólo a Pedro le dijo el Señor: «apacienta mis ovejas» (Io., 21, 17). De ahí que para recibir el influjo de Cristo Cabeza sea precisa la sumisión a la cabeza visible de la Iglesia. Para ser de Cristo y de Dios, para salvarse, es necesario a toda criatura estar sujeta a la autoridad del Romano Pontífice. Esta argumentación no es más que una síntesis de cuanto ampliamente expone la Bula.

Hay otro punto que merece ser considerado, ya que en él se fijan más los matices que encierra la verdad de que «fuera de la Iglesia no hay salvación». No sólo se afirma en la Bula que nadie se salva fuera de la Iglesia, sino que además se asegura que nadie fuera de ella obtiene *la remisión de los pecados*. El perdón de los pecados, original o personal, constituye el requisito previo al aspecto negativo de la purificación del alma en el proceso de la santificación, al cual sigue el aspecto positivo o infusión de la gracia santificante. Son dos aspectos de un mismo proceso. El paso del hombre del estado de muerte y esclavitud del reino de Satán al estado de vida y de miembro del reino de Dios. Pues bien, dice Bonifacio VIII que en este proceso de salvación, la remisión de los pecados, se realiza únicamente en la Iglesia. Ahora bien, si son dos aspectos de un único proceso, quiere decir que la gracia santificante, la vida en Cristo, no se adquiere sino en la Iglesia y por la Iglesia. Todos los justificados se han justificado en la Iglesia, y

(9) *Denz.*, 468.
(10) *Ib.*, 469.

todos cuantos se han salvado y se salvarán, lo hacen en la Iglesia. La razón de esto estriba en que no hay gracia santificante que no sea gracia *cristiana*, que no proceda de Cristo Cabeza. Mas la gracia *cristiana*, por ser de Cristo Cabeza, pasa a los hombres a través de su Cuerpo, de la Iglesia. De ahí que la gracia cristiana haya de ser *eclesial* al mismo tiempo. Así, pues, el perdón de los pecados, la justificación, la gracia, se obtiene *en* y *por* la Iglesia. La Iglesia es causa de nuestra santificación y el lugar donde nos justificamos. Esta misma doctrina la explica Bonifacio VIII mediante el simbolismo de la Iglesia-Esposa de Cristo (11).

Naturalmente se trata de la Iglesia católica y de su cuerpo social, puesto que es evidente que de ella habla la Bula. Lo indican así, con luz meridiana, las últimas palabras que hemos citado y que afirman la necesidad de someterse al Romano Pontífice para poder obtener la salvación. Suponen, por tanto, la sumisión y aceptación de los vínculos simbólicos, litúrgicos y jerárquicos de la Iglesia.

Ante las afirmaciones que hemos hecho podría quizá objetarse: ¿Luego se salvan solamente los católicos? ¿Sólo en ellos puede habitar la gracia santificante? Interrogantes a los que podríamos contestar con este otro: ¿No están unidos a la Iglesia católica más que aquellos que conocemos comunmente por católicos? Porque si, como hemos dicho, la gracia y el perdón de los pecados no se confiere sino a los que están unidos al Cuerpo de Cristo, aquellas almas que se encuentren en gracia y que, sin embargo, exteriormente no se les computa como católicos, tienen que tener alguna unión con el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Mas de todo esto se hablará más extensamente al tratar de la explicación teológica del axioma. Queden por ahora solamente indicadas las dos vertientes en que puede desembocar el estudio de este documento de Bonifacio VIII.

4) *La Bula Dogmática «Cantate Domino»* (4 feb. 1442) *de Eugenio IV. Concilio de Florencia* (1438-1445).

Siguiendo las huellas del IV Lateranense el Concilio de Florencia expone, mediante una fórmula que escapa a toda duda, la doctrina del axioma que nos ocupa. Dice así:

> «La santa Iglesia Romana firmemente cree, profesa y predica que ninguno fuera de la Iglesia Católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, herejes o cismáticos, puede ser partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno que está aparejado

(11) *Ibidem.*

para el diablo y sus ángeles (Mt., 25, 4), a no ser que antes de su muerte se uniere a ella... Nadie, por cuantiosas limosnas que haga y aunque derrame incluso su sangre por Cristo, puede salvarse si no permanece en el gremio y unidad de la Iglesia Católica.» (12)

El presente documento, incluído en el «Decretum pro Jacobitis», se ordenaba a que fuese profesado por las Iglesias orientales separadas de Roma. Este mismo hecho nos indica el alcance que tienen esas palabras. De ahí también que el decreto, como anteriormente hiciera el IV Lateranense, afirme insistentemente la unidad y unicidad de la Iglesia de Cristo.

Se hace hincapié en la necesidad de permanecer en unión con la Iglesia visible para obtener la salvación. Sólo en comunión con ella aprovechan los sacramentos y los actos de piedad. Además se hace mención de aquellos que se encuentran fuera del camino de la salvación, pues carecen de la comunión eclesial: los paganos, que no admiten la revelación divina; los judíos, que rechazan a Cristo como Mesías e Hijo de Dios, aunque admitan la revelación del Antiguo Testamento; los herejes, que obstinadamente yerran en alguna verdad de fe; los cismáticos, que rehusan la unidad y comunión con el Romano Pontífice o con el cuerpo de la Iglesia. Ninguno de éstos participará de la vida eterna si antes de su muerte no se une a la Iglesia católica. Más aún se afirma en la Bula «Cantate Domino», que irán al fuego eterno que Dios tiene preparado para el diablo y sus ángeles. La semejanza de este documento con el de Bonifacio VIII es evidente.

Se afirmaba en la Bula «Unam Sanctam» que no hay gracia santificante ni remisión de los pecados más que en la Iglesia católica. Eugenio IV no hace más que deducir una consecuencia: los que murieren fuera de la Iglesia, morirán sin gracia, en estado de pecado original o personal. Luego quedarán privados de la visión de Dios, de la vida eterna. Y si murieren con pecados mortales personales irán al fuego eterno. La razón última de todo esto la aducía Bonifacio VIII: no hay gracia sin Cristo, no hay perdón de los pecados sin la Iglesia. Y Eugenio IV asegura: fuera de la Iglesia nada aprovecha; ni los sacramentos, ni los ayunos, ni los actos de piedad, ni siquiera el derramar la sangre por Cristo tienen valor sino en unión con Cristo en su Iglesia.

La crudeza con que en esta Bula se expone la doctrina católica ha dado pie para tildar a la Iglesia de «rigorismo intransigente». Mas en verdad la acusación no tiene otro fundamento que la falta

(12) *Denz.*, 714, S. FULGENCIO, *De Fide ad Petrum*, c. 37, ML., 75, 70.

de inteligencia de la doctrina que se propone. Los interrogantes que escribimos al finalizar el comentario a la «Unam Sanctam» podrían caber también en este lugar. A ellos remitimos. Eugenio IV no hace más que exponer con mayor explicitud cuanto ya estaba enseñado por documentos anteriores. No habla, como se ha interpretado, de la condenación en masa de cuantos *de hecho, actu,* no pertenezcan a la Iglesia. Afirma sí que para salvarse, antes de morir, deben tener alguna unión a la Iglesia, pues sólo en ella está la gracia y la salvación. ¿Es esto lo mismo?

5) *Enseñanzas de Pío IX: Alocución «Singulari Quadam»* (9 diciembre 1854) y *Encíclica «Quanto conficiamur moerore»* (10 agosto 1863).

En los documentos que llevamos analizados la cuestión que estudiamos se encuentra emplazada dentro de un marco eclesiológico en el sentido de que se afirma la unicidad de la Iglesia frente a la pretensión de las iglesias fuera de la jurisdicción romana, que pretendían que también ellas eran iglesias de Cristo y, por tanto, causas de la salvación. Pío IX, en los documentos que comentaremos en seguida, expondrá el problema también bajo el ángulo de vista de la soteriología, de la salvación de los individuos en particular.

La ocasión hay que buscarla en el indiferentismo reinante en aquella época, así como en la actitud de ciertos sectores católicos que, considerando la infinita misericordia de Dios, aseguraban que la salvación eterna podría obtenerse en cualquier religión: «quavis in religione reperiri posse aeternae salutis viam». La *cuestión romana* andaba también de por medio.

Para defender la doctrina católica se alza la voz de Pío IX, y en su primer documento «Singulari quadam» afirma:

> «Se ha de tener como cosa de fe que fuera de la Iglesia Apostólica Romana nadie puede salvarse, que ella es la única arca de salvación, que quien no entrare en ella perecerá en el diluvio; pero se ha de tener por igualmente cierto que quienes ignoren la verdadera religión, si esta ignorancia es invencible, ninguna culpa les hará reos ante Dios por esta causa. Ahora bien, ¿quién tendrá la arrogancia de señalar límites a esta ignorancia, de acuerdo con la naturaleza y variedad de los pueblos, regiones, talento y tantas otras cosas?...» (13)

Continúa el Papa haciendo notar cómo esta verdad no se opone en modo alguno a la misericordia y justicia divinas, y urge a los Obispos para que enseñen sin descanso estas verdades y pongan

(13) *Ib.*, 1647

coto a las doctrinas que fomentan el indiferentismo y que acarrearán la ruina de las almas (14).

La importancia de este documento es singular para nuestra época, puesto que se enfrenta directamente con una corriente de indiferentismo que muy bien, y sin temor a exagerar, podemos decir que reina con mayor descaro en nuestro tiempo. Parece igualarse nuestra situación—de los católicos incluso—a la de hace cien años, pues, por ese sentimentalismo—no decimos sentimiento—religioso, parece como que debiéramos aminorar el alcance de la verdad católica—*irenismo*—con el fin de hacerla asequible a las corrientes humanitarias de la época y compatible con la misericordia infinita de Dios. Pío XII, lo veremos, tendrá algo que decir sobre el particular.

Mas Pío IX no supo de medias tintas, y afirma categóricamente que es *una verdad de fe* que fuera de la Iglesia no existe salvación. Es por eso una verdad inmodificable, y que ha de ser aceptada por todos como revelada. Nada hay injusto ni antihumano en ella; ni se opone a la justicia y misericordia divinas, puesto que es el mismo Dios quien así lo ha dispuesto. La Iglesia no propone a nuestra fe sino lo que Dios ha dicho.

Se arguye diciendo que hay hombres, pueblos enteros que ignoran invenciblemente la Iglesia, ¿por qué han de ser excluídos de la salvación? ¿Puede la misericordia de Dios consentirlo? La respuesta la da Pío IX al decir que quienes ignoran invenciblemente la Iglesia no serán castigados por esa ignorancia: «*qui verae religionis ignorantiam laborant, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi huiusce rei culpa ante oculos Domini*». La ignorancia invencible de la Iglesia no es pecado, Dios no castigará esa ignorancia; lo que no quiere decir que el hecho de ignorar invenciblemente la Iglesia constituya un aval de salvación. Si se condenan, se condenarán por otros pecados. Y si se salvan, se salvarán en la Iglesia y por la Iglesia. La verdad católica no sufre mengua alguna.

Diríamos que Pío IX ha puesto especial cuidado en dejar constancia de este matiz en la doctrina católica. A la vez queremos descubrir en ello una norma de pastoral apostólico-misionera, al insistir en que nadie tenga la osadía de señalar límites a esta ignorancia invencible acerca de la Iglesia y de la necesidad de pertenecer a ella. No hay que suponer mala fe en todos los no católicos. La fe es un don de Dios. Por ser *razonable* exige motivos de credibilidad, cuya fuerza persuasiva no a todos alcanza. La disposición psi-

---

(14) *Ib.*, 1646-1648.

cológica del individuo juega un papel importante en la visión de los motivos que conducen a la fe. Deber de los católicos es, dice Pío IX, en virtud de la caridad, elevar a Dios asiduas súplicas para que todas las naciones de la tierra se conviertan a Cristo; trabajemos, según nuestras fuerzas, por la común salvación de los hombres, pues no se ha acortado la mano del Señor (Io., 59, 1) y en modo alguno han de faltar los dones de la gracia celeste a aquellos que con ánimo sincero quieran y pidan ser recreados con esta luz (15).

Parecida contextura doctrinal posee la Encíclica «Quanto conficiamur moerore» del mismo Romano Pontífice, Pío IX. Intenta rechazar con ella los errores en que cayeron algunos católicos, que afirmaban que los hombres que vivían involuntariamente en el error, ajenos a la verdadera fe y a la Iglesia, podían conseguir la vida eterna. Pío IX hablando, como en la «Singulari quadam» de los que ignoran invenciblemente la Iglesia, dice textualmente:

> «Es a Nos y a vosotros conocido que quienes se hallan en la ignorancia invencible de nuestra religión santísima, y que guardando cuidadosamente la ley natural y sus preceptos, insculpidos por Dios en todos los corazones, y preparados a obedecer a Dios, llevan una vida honesta y recta, pueden, con la ayuda de Dios y de la gracia divina, conseguir la vida eterna, ya que Dios, que escruta las almas, ánimo, pensamientos y costumbres de todos, no consiente en su bondad y clemencia que ninguno sea condenado con los suplicios eternos si no es reo de culpa voluntaria. Pero *bien conocido es también el dogma católico de que ninguno puede salvarse fuera de la Iglesia católica.*» (16)

De la sola lectura de este texto (tan erróneamente interpretado a veces) se desprende la preocupación de Pío IX por hacer recalcar la situación, en orden a la salvación, de aquellos que ignoran invenciblemente la Iglesia. Nos decía en la «Singulari quadam» que esa ignorancia invencible no sería computada como pecado ante los ojos del Señor. Aquí afirma que si tales individuos guardaren la ley natural y los preceptos grabados por Dios en los corazones de todos los hombres, dispuestos en todo a obedecer a Dios, llevando una vida honesta, Dios les premiará con su gracia. Lo cual no minimiza, en modo alguno, el dogma católico de que *fuera de la Iglesia no hay salvación.*

Es esta una doctrina de amplias perspectivas dentro de la teología misional. No es nueva, sin embargo. La encontramos en los Padres y en los grandes escolásticos ampliamente desarrollada. Ci-

(15) *Ibídem.*
(16) *Ib.*, 1677.

taremos algunos. De San Basilio son estas palabras: «si ellos (los infieles) cumplieran verdadera y sinceramente el bien que pueden conocer y obrar, Dios les concederá lo que concedió a Cornelio (favorecido por la visión de un ángel), y no les inculpará su pasado como negligencia culpable del precepto de la fe, ya que no ha sido por culpa suya» (17).

San Juan Crisóstomo dice de Cornelio: «Porque había cumplido cuidadosamente todo cuanto de él dependía, Dios hizo lo demás.» (18)

Alejandro de Ales afirma: «En cuanto a los filósofos buenos, yo creo que la revelación les ha sido procurada bien por la Sagrada Escritura que existía en los judíos, bien por una profecía, o por una inspiración interior.» (19)

San Buenaventura, hablando de la necesidad de la fe y de los medios cómo pueden los infieles llegar a ella, dice: «La inspiración de Dios se ofrece a todos los que sinceramente le buscan.» (20)

Santo Tomás se pregunta en diversas ocasiones sobre el modo cómo pueden los infieles llegar al acto de la fe sobrenatural. Citaremos algunos pasajes. «Nunca, dice el Aquinatense, falta Dios al hombre que sinceramente le busca en las cosas necesarias para la salvación, a no ser que exista culpa por parte del hombre. De ahí que la explicación de aquellas cosas que son necesarias para la salvación se proveerán al hombre «*divinitus*», o por un predicador de la fe, como consta de Cornelio, Act. X, o por una revelación; supuesto lo cual puede el hombre emitir el acto de fe.» (21)

Y añade: «et si aliquis instructorem non haberet, Deus ei revelaret nisi ex sua culpa remaneret» (22).

En otro lugar nos dice Santo Tomás: «No hay inconveniente en admitir que uno criado en la selva o entre animales brutos esté obligado a creer algo explícitamente: pues pertenece a la providencia divina el proveer a cada uno de las cosas necesarias para la salvación, con tal de que el hombre por su parte no lo impida. Por tanto, si uno criado en la selva del modo dicho siguiese el dictado de la razón natural en el ejercicio del bien y huída del mal, hay que admitir como cosa cierta que Dios, o le revelará por una ins-

---

(17) *Regulae Breviores, int.*, 222. MG. 31, 1231.
(18) *Hom. in Rom.*, 3. MG., 60, 641; Cf. Ps. Dionisio, *De Coelesti Hierarchia*, c. IV, MG., 3, 180.
(19) *Summa Theol.*, q. 69, a. 3.
(20) *In III Sent.*, d. 25, a. 1 ad 6; Cf. S. Alberto magno, *in III Sent.*, d. 25, a. 2, ad 6.
(21) *In III Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 1 ad 1.
(22) *Ib.*, a. 2, sol. 2.

piración interior las verdades de fe necesarias, o le enviará un predicador, como envió a Pedro a Cornelio, Act. X.» (23)

Intimamente relacionada con esta doctrina se encuentra aquella otra del mismo Angélico acerca de la obligación de convertirse a Dios en el primer acto de la vida moral. Si el niño, conforme es capaz de hacerlo en aquella edad, «*seipsum ordinaverit ad debitum finem* per gratiam consequetur remisionem originalis peccati» (24). De lo contrario cometerá un pecado mortal. El primer acto de la vida moral lleva consigo la conversión o la aversión de Dios, la justificación o el pecado mortal (25). No es nuestro intento el hacer ahora un examen detenido de estos textos. Lo hicimos ya en otra ocasión. Queríamos hacer notar simplemente cómo la doctrina de Pío IX es tradicional en la Iglesia.

Pío IX, como los textos citados, supone: que nadie es castigado por Dios si no hay en el hombre culpa personal; que a nadie abandona si no es por él abandonado primero; que a todos da la gracia suficiente para la justificación y salvación, conforme reza el adagio teológico: «*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*», y de la voluntad salvífica universal de Dios, que «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (26).

Mas, en el supuesto que comentamos, no se justificará el infiel (dígase proporcionalmente de los disidentes) sin la fe, pues ésta es «principium et radix iustificationis» (27), y sin ella es imposible agradar a Dios (28). Se requiere además para la salvación la fe formada por la caridad, que acompaña siempre a la gracia santificante. De ahí que en los textos citados se hable del modo cómo el infiel puede llegar por vías extraordinarias al conocimiento de las verdades de fe necesarias para la salvación. No hay que interpretar lo que nos dice Pío IX en el sentido de que el hombre puede justificarse y salvarse por sus obras naturales, por haber seguido el dictado de la razón natural, sin la gracia. El afirmarlo sería pelagianismo. Lo que quieren decirnos es que en esos casos el hombre no pone obstáculo a la acción de la gracia, se ha preparado, con la ayuda de la gracia actual que a nadie falta, y colaborado con la acción de Dios, quien le presta nuevos auxilios, a los que, si no pone

---

(23) *QQ. Disp. De Veritate*, q. 14, a. 11 ad 1.
(24) *I-II*, 89, 6.
(25) Cf. *De Veritate*, q. 24, a. 12 ad 2; *In II Sent.*, d. 42, q. 1, a. 5 ad 7 *Quodl. II*, q. 4, a. 6; *I-II.* 91, 2; 94, 2.
(26) *1 Tim.*, 2, 4.
(27) *Denz.*, 801; *Hebr.*, 11, 6.
(28) *Ibídem.*

obstáculo, recibirá finalmente la gracia eficaz de la conversión a Dios, obtendrá el don de la fe y de la gracia santificante.

Sólo en esta perspectiva puede entenderse la afirmación de Pío IX con lo que añade a continuación: «Es un dogma bien conocido que ninguno puede salvarse fuera de la Iglesia católica.» Porque los disidentes o infieles negativos que cumplan ese programa trazado por Pío IX, y se justifiquen y se salven, no se salvarán fuera de la Iglesia católica, sino *en* y *por* ella. Se salvarán por la fe y la caridad. Ahora bien, la fe y la caridad unen a la Iglesia católica. Luego se salvan en la Iglesia. Cómo haya que entender esto lo veremos más adelante.

6) *El Concilio Vaticano I.*

Con la Bula «Postquam Dei munere», del 20 de octubre de 1870, Pío IX suspendía, por tiempo indefinido, el Concilio Vaticano. Los Padres del Concilio habían elaborado y discutido el «*Primum schema Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia Christi*» y el «*Schema reformatum constitutionis II de Ecclesia Christi*» (29). De los puntos de estos esquemas no se definió más que la infalibilidad pontificia, quedando el resto sin definir al suspenderse el Concilio, con motivo de la entrada de las tropas italianas en Roma. Advertimos por eso que cuanto vamos a exponer respecto al Concilio Vaticano, no es doctrina definida en tal Concilio. Pero a nadie puede ocultársele la importancia que posee, puesto que en la elaboración de la doctrina intervinieron eminentes teólogos, fue además propuesta a la discusión de los Padres del Concilio, quienes hicieron las enmiendas pertinentes, introdujeron anotaciones especiales, etc.

La afinidad que existe entre la doctrina del Vaticano y la expuesta por Pío IX en los documentos que acabamos de comentar es evidente.

Ya en el encabezamiento del primer esquema se nos dice que la Iglesia ha sido instituída por Cristo depositaria de toda la verdad y que en ella se encuentran todos los medios de salvación. Por eso quien desee salvarse, a ella debe acudir para beber el agua de la vida. De igual modo se afirma que la Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo. La unión con Cristo se verifica mediante la Iglesia. De ahí la necesidad de estar unidos a la Iglesia para poder obtener la salvación en Cristo. La Iglesia es una sociedad absolutamente

(29) *Primum schema Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia Christi*, MANSI *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 51, 542 ss. *Schema reformatum constitutionis II de Ecclesia Christi, ib.*, 312 ss.

necesaria para la salvación (30), no sólo de necesidad de *precepto, sino también de medio* (31).

> «Hinc omnes intelligant, quam necessariam ad salutem obtinendam societas sit ecclesia Christi. Tantae nimirum necessitatis, quantae consortium et coniunctio est cum Christo capite et mystico eius corpore, praeter quod nullam aliam communionem nutrit et fovet tamquam ecclesiam suam, quam solam dilexit et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae... Idcirco, docemus ecclesiam non liberam societatem esse, quasi indifferens sit ad salutem, eam sive nosse sive ignorare, sive ingredi, sive relinquere; sed esse omnino necessaria, et quidem necessitate non tantum praecepti Dominici, quo Salvator omnibus gentibus eam ingrediendam praescripsit; verum etiam medii, quia in instituto salutaris providentiae ordine communicatio Sancti Spiritus, participatio veritatis et vitae non obtinetur, nisi in ecclesia et per ecclesiam, cuius caput est Christus.» (32)

Después del debate habido entre los Padres, y hechas las anotaciones oportunas, se llegó a la redacción del capítulo VII del esquema, que dice:

> «Fuera de la Iglesia nadie puede salvarse. Ciertamente, es un dogma de fe que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia. Quienes sufren, sin embargo, ignorancia invencible acerca de Cristo y de su Iglesia, no serán castigados, por causa de esta ignorancia, con los suplicios eternos, no habiendo por esta razón culpa ante los ojos de Dios, que quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, y que a quien hace cuanto está de su parte, Dios no le niega la gracia para que pueda conseguir la justificación y la vida eterna; mas ésta nadie la consigue que muera separado culpablemente de la unidad de la fe y de la comunión de la Iglesia. Quien no estuviere en ella perecerá en el diluvio. De igual modo reprobamos...» (33)

En este primer texto que aducimos del Concilio Vaticano se afirma sin lugar a dudas la categoría *de dogma de fe* de la cuestión que nos ocupa. Mas asimismo se hace mención expresa de quienes invenciblemente ignoran la Iglesia y la relación que tienen en orden a la salvación. La solución es la misma que exponía Pío IX y que ya comentamos anteriormente. Notemos ya ahora, como diremos con mayor detención posteriormente, que en estos documentos no se exige la pertenencia *real* a la Iglesia católica. Bastará cierta pertenencia en los casos de ignorancia invencible. Porque esas palabras podrían interpretarse como de casos de excepción en que no sería necesaria la pertenencia a la Iglesia, algunos Padres quisieron que constase explícitamente: «quam (iustificationem et vitam aeternam)

---

(30) *Ib.*, 541.
(31) *Ib.*, 569.
(32) *Ib.*, 541.
(33) *Ib.*, 542.

si consequuntur, non ideo extra Ecclesiam salvantur: omnes enim iustificati ad Ecclesiam *sive re sive voto* pertinent» (34).

Sin embargo, la mención explícita de esta fórmula *sive re sive voto,* no agradó a otros consultores, pues decían que era suficiente decir explícitamente que nadie se salva si por culpa propia muere separado de la Iglesia, y ya se entiende que quienes se salvan no se han salvado fuera de la Iglesia.

> «Verum quoniam formula, sive re sive voto, pluribus Consultoribus non arridebat, visum est sufficere, si declaretur explicite, nullum fieri salvum, qui ob propriam culpam ab ecclesia seiunctus ex hac vita decedit, dum implicite, significatum intelligatur, non posse penitus vel simpliciter, ut aiunt, extra ecclesiam esse quicumque salvus fiet.» (35)

Otros, sin embargo, opinaban que debía hacerse constar explícitamente la necesidad de alguna conexión con la Iglesia de todos cuantos se salvan, y propusieron esta fórmula:

> «Hanc tamen (la justificación y la vida eterna) nullus consequitur, qui ad Christi Ecclesiam nullatenus pertinet et a fidei unitate vel ab ecclesiae communione culpabiliter seiunctus ex hac vita decedit.» (36)

Qué entendían por esta cierta conexión con la Iglesia nos lo puede indicar lo que añadían:

> «qui nullatenus ad ecclesiam pertinet, id est, qui neque spectat *ad ecclesiae corpus,* neque *ad ecclesiae animam;* ideoque nullo modo pertinet ad ecclesiam, videlicet neque *in re* neque *in voto.*» (37)

Otros quisieron introducir la distinción de la Iglesia como medio *ordinario* y medio *extraordinario* de salvación. Pero todas estas distinciones fueron rechazadas por parecer demasiado de *escuela* y no aptas para el lenguaje propio que debe emplear un Concilio, optándose por la redacción que dejamos transcrita más arriba.

A este esquema debían corresponder, en lo referente a nuestra materia, dos cánones: el quinto y el décimotercero:

> Canon 5: «Si quis dixerit, Ecclesiam Christi non esse societatem ad aeternam salutem consequendam omnino necessariam; aut homines per cuiusvis religionis cultum salvari posse; anathema sit.»
> Canon 13: «Si quis dixerit, veram Ecclesiam, extra quam nemo salvus esse potest, aliam esse praeter unam, sanctam, catholicam et apostolicam romanam; anathema sit.» (38)

(34) *Ib.,* 570.
(35) *Ibídem.*
(36) *Ib.,* 570-571.
(37) *Ibídem.*
(38) *Ibídem.*

Como puede apreciarse, los padres y teólogos del Concilio eran unánimes en afirmar la necesidad absoluta de la Iglesia para salvarse. Y nótese que hablan bien claro de la Iglesia católica romana, en su aspecto visible. Sin embargo, también es evidente su discrepancia en cuanto al modo teológico más apto de explicar esa doctrina. Las diversas soluciones aportadas por los teólogos anteriores al concilio se dejan sentir y seguirán sintiéndose posteriormente. Son las distinciones: *cuerpo-alma, medio ordinario-extraordinario, pertenencia visible-invisible, pertenencia sive in re sive in voto, necesidad de medio-necesidad de precepto* (39).

Aunque, como ya hemos dicho, el Concilio no llegó a definir esta doctrina, su sentir es bien patente. Es dogma de fe la necesidad de pertenecer a la Iglesia para salvarse. La justificación y la gracia no se obtiene sino *en* y *por* la Iglesia. Vale el axioma incluso para los que ignoran invenciblemente la Iglesia.

7) *El Magisterio de Pío XII: Encíclica «Mystici Corporis Christi»* (29 junio 1943), y *«Humani Generis»* (12 agosto 1950).

La Encíclica «Mystici Corporis» no aborda directamente el tema que nos ocupa. Hay, no obstante, en ella suficiente material para conocer el pensamiento de Pío XII, y algunas determinaciones acerca de otras verdades que, de rechazo, afectan a la explicación correcta del axioma en cuestión.

En tiempos anteriores a la encíclica, e incluso después de ella, algunos autores católicos (40) habían defendido la no identidad entre el Cuerpo Místico y la Iglesia Católico-romana. Un falso irenismo o ecumenismo mal orientado motivó en algunos de ellos esta desviación. Según ellos, todos los hombres en gracia pertenecían al Cuerpo Místico, pero no todos pertenecían en modo alguno a la Iglesia católica. Para salvarse era necesario pertenecer a la Iglesia-Cuerpo Místico, mas no a la Iglesia-Católica-cuerpo social. Pues bien, Pío XII comienza el proemio de su encíclica afirmando que «para definir y describir la verdadera Iglesia de Cristo, que es la una, santa, católica, apostólica romana, no se encuentra nada más noble, ni más sublime, ni más divino que la expresión Místico Cuerpo de Jesucristo» (41), definición fundada en las fuentes de la revelación.

Quienes habían concebido el Cuerpo Místico como algo meramen-

---

(39) *Annotationes,* col. 570-571.

(40) MOREL, *Le Corp Mystique du Christ et l'Eglise Catholique Romaine,* en *Nouv. Rev. Theol.,* 70 (1948) 703-726.

(41) *Encyc. «Mystici Corporis Christi»,* AAS, 35 (1943) 199.

te interno, espiritual y pneumatológico, *-la comunidad de vida,* que dirán otros-, pueden ver ya en estas palabras introductorias de Pío XII, cómo la estructura social jurídica, *-la institución-,* su aspecto visible, con el cúmulo de manifestaciones sociales del ministerio, del magisterio y del gobierno, forma parte integrante del Cuerpo de Cristo. Por si no bastasen esas palabras introductorias de la encíclica, Pío XII afirma a continuación:

> «Yerran en materia de fe divina quienes se imaginan una iglesia invisible, intangible, algo meramente pneumatológico, como ellos dicen, según lo cual muchas comunidades cristianas, aunque difieran unas de otras en su profesión de fe, se encuentran unidas por lazos invisibles.» (42)

El aspecto visible de la Iglesia, constituído por la *institución,* no es algo meramente humano, ni por su origen, ni por su esencia, aunque lo formen y ejerzan personas o cosas y actos visibles y humanos. Es divino, como su aspecto interno, instituído por Cristo, son los medios que contienen y a través de los cuales llega hasta los hombres la vida de Cristo. «Es claro, pensamos, cuán gravemente yerran quienes arbitrariamente propugnan que la Iglesia es algo oculto e invisible, como también aquellos otros que no ven en ella más que una institución meramente humana que posee cierto código disciplinar y ritos externos, pero carente de poder para comunicar la vida sobrenatural» (43). Y nuevamente:

> «Deploramos y condenamos el pernicioso error de aquellos que sueñan con una Iglesia *ideal,* a manera de sociedad alimentada y formada por la caridad, a la que—no sin desdén—oponen otra que llaman jurídica. Pero se engañan al introducir semejante distinción; pues no entienden que el divino Redentor por este mismo motivo quiso que la comundiad por El fundada fuera una sociedad perfecta en su género y dotada de todos los elementos jurídicos y sociales para perpetuar en este mundo la obra divina de la redención. Y para lograr este fin, procuró que estuviera enriquecida con celestiales dones y gracias por el Espíritu Paráclito...» (44)

Es evidente la intención de Pío XII de hacer hincapié en la importancia y esencialidad del aspecto visible de la Iglesia. Porque no puede negarse que en la Iglesia pueden distinguirse esos dos aspectos: uno visible, formado por la institución; invisible el otro, constituído por la comunión de vida. Pero ambos aspectos no son más que elementos esenciales constitutivos de una misma y única realidad: la Iglesia Católica-Cuerpo Místico de Cristo. Toda la co-

---

(42) *Ib.,* 200.
(43) *Ib.,* 223.
(44) *Ib.,* 224.

rriente de vida cristiana, la acción de Cristo y de su Espíritu, necesita un cauce instrumental, pero necesario esencialmente, en la actual economía de la gracia, para hacer llegar su influjo a los miembros del Cuerpo de Cristo: la institución o aspecto social visible y jerárquico de la Iglesia. Que Pío XII tenga intención de hacer resaltar la esencialidad del aspecto externo y social de la Iglesia se nota al leer la encíclica y comprobar cómo en todos los pasajes en que describe la acción interna de Cristo y de su Espíritu añade a renglón seguido la intervención del elemento externo. Así por ejemplo, al hablar de Cristo Cabeza, nos describe la función del Romano Pontífice, Vicario de Cristo y cabeza visible de la Iglesia. Al hablar de la fe, nos describe la acción del magisterio. Cuando nos dice el modo cómo el Espíritu anima a la Iglesia y la santifica, nos describe asimismo la virtud santificativa de los sacramentos, especialmente del Bautismo y de la Eucaristía (45). No es este el lugar de tratar con mayor amplitud este tema. Baste lo dicho para hacer ver cómo la intención de Pío XII es manifiesta en establecer la ecuación: Iglesia Católica-Cuerpo Místico de Cristo. Sin embargo, después de publicada la encíclica algunos autores católicos siguieron defendiendo la no identidad y Pío XII hubo de intervenir en la «Humani Generis», como veremos después.

De gran importancia para nuestra cuestión es la doctrina que Pío XII expone acerca de los miembros de la Iglesia. A tenor de la encíclica serán miembros de la Iglesia:

> «Reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semetipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt.» (46)

En estas líneas transcritas Pío XII señala tres condiciones como indispensables para ser miembros reales de la Iglesia o del Cuerpo Místico de Cristo: *el bautismo,* puerta de la Iglesia, cuyo carácter incorpora a Cristo. A él se debe en el orden sacramental la virtud primera de la unión de los hombres a Cristo. Por él el cristiano queda capacitado para la acción litúrgica sacramental eclesiástica, se habilita para recibir a perfección—lo ha recibido ya radicalmente, en germen—, la plenitud del ministerio cultual y sacramental. La *profesión de la verdadera fe.* Es a la fe, a la que pertenece en el orden de las virtudes, lo que en el orden sacramental pertenece al bautismo. Por ella el cristiano toma el primer contac-

(45) *Ib.,* 219, 227, 228, 232, 233, 213, et passim.
(46) *Ib.,* 202.

to con el orden sobrenatural, su inteligencia adhiriéndose a cuanto Dios ha revelado, no piensa ya según el modo propio, sino según el pensar de Dios. Abrese a una nueva vida cognoscitiva y volitiva. Es la fe «la raíz y fundamento de la justificación». Las demás virtudes presuponen y descansan sobre el fundamento de la fe. Porque juegan idénticos papeles, aunque de diverso orden, el bautismo y la fe con respecto a la inserción de los hombres en el Cuerpo de Cristo, Santo Tomás nos dice que la Iglesia está fundada por «la fe y los sacramentos de la fe» y el bautismo es llamado «sacramentum fidei» (47). Su perfección es obra de la Eucaristía y de la caridad, del «sacramentum caritatis» (48).

La fe que se exige para ser miembro real del Cuerpo Místico es la fe *verdadera.* Por eso deben ser excluídos de esta denominación los herejes y cismáticos. Aquí podríamos argüir contra la inmensa mayoría de los tratadistas De Ecclesia que computan a los herejes y cismáticos *materiales* (según algunos nada más los *ocultos)* entre los verdaderos miembros de la Iglesia (49). Siguiendo a Belarmino (50) exigen para ser miembros de la Iglesia la profesión de la fe. Se olvidan de que la fe, que es preciso profesar, ha de ser la *verdadera.* Y un hereje o un cismático material (sea oculto o público) carece de esta fe. Por eso no puede ser miembro de la Iglesia. Ciertamente, que por ser hereje o cismático meramente material, ese estado no es culpable y puede encontrarse en gracia de Dios. Mas el estado de gracia y profesar una fe que subjetivamente se juzga como verdadera, no basta para ser miembro *real* de la Iglesia. Tienen una relación con la Iglesia, mas no la de miembros reales. Si se salvan se salvarán *en* la Iglesia y *por* la Iglesia católica; lo que no equivale a decir que son sus miembros *actu.*

Otra condición exigida por Pío XII para ser miembros reales de la Iglesia es la *sumisión a la autoridad legítima,* el Romano Pontífice y los obispos en comunión con él. Ya por el mero hecho de exigirse la virtud de la fe y la recepción válida del bautismo (si no fuese válido no habría carácter), se desprende igualmente la exigencia de la sumisión a la autoridad legítima. La fe verdadera es la que presta su asentimiento a la revelación hecha por Dios. Mas

---

(47) *III,* 73, 3 ad 3m.

(48) *Ibídem; «Mystici Corporis»,* 232; F. JÜRGENSMEIER: *El Cuerpo Místico de Cristo,* Buenos Aires, p. 28.

(49) J. V. DE GROOT, *Summa Apologetica de Ecclesia,* Ratisbonae, 1906, p. 74 ss.; J. V. BAINVEL, *De Ecclesia Christi,* Paris, 1925, p. 109 ss.; VELLICO, *De Ecclesia Christi,* Romae, 1940, p. 542 ss., etc.

(50) *De Ecclesia Militanti,* lib. 3, c. 10.

como esta revelación es *mediata*, de ahí la necesidad de un magisterio infalible que nos proponga esa revelación. La proposición de las verdades de fe por la Iglesia entra en el constituvo de la fe como *conditio sine qua non*. La autoridad de la Iglesia (Romano Pontífice, Concilios ecuménicos) constituye la regla próxima de nuestra fe, por el hecho de ser NUESTRA. Por eso quien rechace esta regla carecerá de la fe verdadera.

La constitución misma de la Iglesia exige asimismo la sumisión a la autoridad legítima. La acción ministerial del magisterio eclesiástico es medio indispensable para la aceptación del magisterio de Cristo. A Cristo-Maestro no se llega sino a través de los maestros auténticos instituídos en la Iglesia; como tampoco se llega a la sumisión y obediencia a Cristo-Rey, sino mediante la sumisión y obediencia al *imperio* de la autoridad legítima de la Iglesia; ni se participa del sacramento de Cristo (acción de la Divinidad-Humanidad) sin tomar parte en el sacramento de la Iglesia, *sacramentos-cosas, sacramentos-personas*.

Podríamos hacer aquí las mismas consideraciones que hacíamos anteriormente con relación a los miembros de la Iglesia. No acabamos de comprender cómo al hablar de esa cuestión en la inmensa mayoría (por no decir la totalidad) de los tratados De Ecclesia y de las publicaciones sobre este tema, se hayan echado en olvido estas cosas. Volvemos a repetir que no pueden ser miembros *reales* de la Iglesia quienes no reúnan esas condiciones *realmente*. Que en los herejes, cismáticos, excomulgados no haya culpa, que lo sean nada más materialmente, no afecta en nada a la cuestión de la pertenencia real a la Iglesia. ¿Qué relación tienen con ella? Nos lo dirá en seguida Pío XII.

La raíz de esta desviación eclesiológica creemos encontrarla precisamente en el carácter controversista de los primeros tratados sistemáticos de la apologética de Ecclesia. Se intentó en ellos defender la *visibilidad* de la Iglesia, impugnada por el protestantismo. Y en la defensa se puso tal empeño en defender el elemento empírico y visible, que llegó casi a desposeérsele de la conexión y de la vida interior que debe animarle, y sin lo cual carecería de valor. Por eso para ser miembro de la Iglesia, no importa que el bautismo sea o no válido, basta que se haya hecho el rito; ni que la fe profesada sea o no la verdadera, es suficiente que se hagan actos cultuales, aunque interiormente se consideren falsos, etc. Para salvar la visibilidad de la Iglesia no es necesario recurrir a esos extremos.

Para ser miembros reales de la Iglesia son imprescindibles esas tres condiciones. Mas Pío XII nos habla de otros, que si bien no son miembros de la Iglesia, están a ella ordenados, tienen alguna relación con ella. Dice así:

> «Hos etiam, qui ad adspectabilem non pertinent Catholicae Ecclesiae compagem, ut profecto nostis, Venerabiles Fratres, inde ab inito Pontificatu, supremae Nos commisimus tutelae supernoque regimini, sollemniter adseverantes nihil Nobis, Boni Pastoris exemplum sequentibus, magis cordi esse, quam ut vitam habeant et abundantius habeant. Quam quidem sollemnem adseverationem Nostram per Encyclicas has Literas, quibus «magni et gloriosi Corporis Christi» laudes praedicavimus, imploratis totius Ecclesiae precibus, iterare cupimus, eos singulos universos amantissimo animo invitantes, ut internae gratiae impulsionibus ultro libenterque concedentes, ab eo statu se eripere studeant, in *quo de sempiterna cuiusque propria salute securi esse non possunt; quandoquidem, etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur, tot tamen tantisque coelestibus muneribus adiumentisque carent, quibus in Catholica solummodo Ecclesia frui licet.* Ingrediantur igitur catholicam unitatem, et Nobiscum omnes in una Iesu Christi Corporis compagine coniuncti, ad unum Caput in gloriosissimae dilectionis societate concurrant...» (51)

En estas palabras de la encíclica Pío XII nos habla de la inseguridad de la salvación de aquellos que no son miembros *reales* de la Iglesia. Pero señala un modo de *ordenación* a ella: «*inscio quodam desiderio ac voto*». Aunque estén ordenados por un deseo inconsciente, aun en ese estado carecen de tantos bienes y ayudas espirituales, que sólo son usufructuados por los miembros reales. Hay, pues, según esta encíclica, miembros *reales, actu,* del cuerpo místico, y miembros *desiderio ac voto.* Entre estos últimos colocaríamos a aquellos de quienes hablábamos anteriormente: herejes, cismáticos materiales en gracia, infieles negativos justificados, etcétera. El deseo puede ser inconsciente, implícito. Para poder salvarse requerirán el estado de gracia, y ésta exige a su vez la fe y el bautismo al menos en deseo implícito. Se salvarán, por tanto, en virtud de esa ordenación a la Iglesia, que les agrega a ella. Nótese que no decimos que les hace *miembros reales.*

La *ordenación* a la Iglesia de que habla Pío XII se refiere evidentemente a la estructura visible y social de la Iglesia, no al *cuerpo* visible, como se ha dicho por algunos. Esta interpretación daría a entender que en la Iglesia existen un cuerpo visible y otro invisible, cuando en realidad se trata de un solo cuerpo, con sus dos aspectos visible e invisible, externo e interno. La cuestión de la necesidad de la Iglesia para salvarse, lo mismo que la de los

(51) *Mystici Corporis,* 242-243.

miembros de la misma, ha de resolverse partiendo de la doctrina de la existencia de un solo cuerpo de Cristo, que es la Iglesia Católica (52).

Esta doctrina, al parecer tan clara, de la encíclica «Mystici Corporis» no lo fue en realidad para algunos espíritus (53). La ecuación Cuerpo Místico-Iglesia Católica, la doctrina sobre los miembros, el axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación», siguió interpretándose de otro modo. Pío XII hubo de intervenir en la «Humani Generis» escribiendo:

> «Algunos no se consideran como obligados a abrazar la doctrina que hace algunos años expusimos en una encíclica, y que está fundada en las fuentes de la revelación, según la cual el Cuerpo Místico de Cristo y la Iglesia Católica Romana son una misma cosa. Otros reducen la necesidad de pertenecer a la Iglesia verdadera para conseguir la vida eterna a una vana fórmula.» (54)

Efectivamente se siguió escribiendo que el Cuerpo Místico de Cristo es únicamente la comunidad de vida interna de la Iglesia, que su constitutivo formal es la gracia, y que todos los que están en gracia son miembros reales del Cuerpo de Cristo. La realidad externa de la Iglesia, su aspecto jurídico y social, es distinto del Cuerpo Místico. Hay miembros de la Iglesia que no lo son del Cuerpo Místico, y miembros del Cuerpo Místico que no lo son de la Iglesia Católica. Latius patet Corpus Mysticum quam Ecclesia catholica romana (55). Para salvarse será necesario absolutamente ser miembros reales del Cuerpo Místico, pero no es necesario pertenecer a la Iglesia Católica. La fórmula del axioma queda de ese modo reducida a la nada.

Pío XII insiste en que esa doctrina de la identidad entre Cuerpo de Cristo e Iglesia Católica está tomada de las fuentes de la revelación. La distinción empleada para evadir la doctrina de Pío XII fué el decir que el Papa hablaba de la Iglesia Católica, como cuerpo místico de Cristo en sentido antonomástico, es decir, que de modo más perfecto, por antonomasia la ecuación se realiza en la Iglesia Católica, mas no exclusivamente. También se dijo que Pío XII no habló *ex cathedra* y por eso no es infalible la doctrina propuesta. A lo cual responde el Papa:

(52) J. C. FENTON, *The Meaning of the Church's necessity for salvatión*, en *American Ecclesiastical Rev.*, 124 (1951), 125-129.

(53) Cf. *World Council of Churches, Minutes and reports of the Central Commitee*, IV, 3 (9-15 jul. 1950), p. 87; *Irenikon*, 24 (1951), p. 42; MOREL, *o. c.*, pp. 703-726; L. BOUYER, *Où en est la théologie du Corps Mystique*, en *Rev. Sciences Relig.*, 22 (1948), 313-333.

(54) *Humani Generis*, AAS, 42 (1950), 571.

(55) E. SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo*, BAC. p. 841 ss.

«Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supreman sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: *Qui vos audit me audit* (Lc. 10, 16); ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non possit.» (56)

¿Cuáles son las explicaciones, a más de la dicha, que reducen la doctrina del axioma a una *vana fórmula?* Expondremos nuestra opinión personal, teniendo en cuenta la «Suprema haec sacra», de que hablaremos en seguida.

1) Quienes afirman que el axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación», debe entenderse en el sentido de que la Iglesia es necesaria como *vía ordinaria de salvación;* no es valedero para casos extraordinarios, de excepción, como serían los casos de quienes ignoran invenciblemente la Iglesia. En estos casos el axioma admite excepciones. No tiene valor universal y absoluto. Esta explicación pretende encontrar su fundamento en los documentos, que ya analizamos, de Pío IX.

Al decir que esta teoría reduce la doctrina del axioma a una vana fórmula, no incluimos en ella aquella otra explicación que nos habla de dos modos de llegar a la justificación y la gracia, la vía ordinaria de la Iglesia, y la vía extraordinaria. El caso del infiel negativo que llegase a la justificación y la fe, del cual hablamos en páginas anteriores. Esto es muy distinto a decir que se justifica y salva *sin* y *fuera* de la Iglesia. La excepción en este último caso se hace recaer en el *modo* excepcional de llegar a la unión con la Iglesia; mas en la explicación que juzgamos errónea, lo excepcional serían casos de salvación fuera de la Iglesia. Con lo que evidentemente el axioma no tiene valor universal, absoluto, es vana fórmula.

2) Otra explicación que reduce a «vana fórmula» el axioma es la basada en la distinción *alma-cuerpo* de la Iglesia. El cuerpo de la Iglesia estaría constituído por el aspecto visible, jurídico y social de la Iglesia; el alma por la gracia y las virtudes sobrenaturales. Pues bien, para salvarse sería necesario (necesidad de medio) pertenecer al alma de la Iglesia; pero no a su cuerpo. Todo lo más la pertenen-

---

(56) *Humani Generis*, 568; Cf. J. SALAVERRI, *Valor de las Encíclicas a la luz de la «Humani Generis»*, *Miscel. Comill.*, 17 (1952), 135-172; J. C. FENTON, *The «Humani Generis» and the Holy Father's ordinary Magisterium*, en *American Eccles. Rev.*, 125 (1951), 53-62.

cia al cuerpo sería de precepto. El alma no es, pues, coextensiva al cuerpo de la Iglesia. Habría miembros del alma que no lo serían del cuerpo, como habría miembros del cuerpo, que no lo serían del alma. Ahora bien, todos los documentos pontificios nos hablan con claridad de la necesidad de pertenecer de algún modo al aspecto visible y social de la Iglesia, de que fuera de la *Iglesia* (ya hemos dicho abundantemente qué entiende por Iglesia) no hay salvación. Según esa teoría el axioma no sería más que *vana fórmula.* ¿Quién duda que sin gracia nadie se salva? Pero ¿se da la gracia extra Ecclesiam? De la gracia santificante, hablamos.

8) *Carta del Santo Oficio: «Suprema haec sacra»* (8 de agosto de 1949).

Esta carta del Santo Oficio es, sin duda alguna, el documento más explícito, no por el contenido, sino por la explicación que le acompaña, que sobre esta doctrina ha emanado de la Sede Apostólica. La carta fue dirigida al señor arzobispo de Boston, monseñor Cushing. Aunque fechada el 8 de agosto de 1949, no fue hecha pública hasta 1952. Su redacción es, pues, anterior a la «Humani Generis». Por eso dijimos antes que no es ilógico interpretar la doctrina de la Humani Generis a la luz de esta carta. De ahí que dedujésemos las conclusiones expuestas más arriba.

La causa que motivó esta intervención del Santo Oficio fue la interpretación falsa del axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación». En efecto, el padre Feeney, director del «St. Benedict's Center» (Boston) y un grupo de Profesores de dicho centro enseñaron de palabra y por escrito, que el axioma en cuestión había de entenderse *estrictamente*, es decir, que sólo los católicos *re* o al menos *in voto explícito*, podrían salvarse. En la carta se reprueba tal explicación y se nos dice además cómo se ha de enteder el axioma. La carta lleva el refrendo de Pío XII, mas la aprobación de éste está hecha solamente *in forma communi.*

Vamos a citar las líneas generales del documento:

> «Estamos obligados por la fe divina y católica a creer todas aquellas cosas que encierra la palabra de Dios, sea escritura o tradición, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, no sólo por medio de la definición solemne, sino también por el magisterio ordinario y universal (Denzinger, n. 1792).
>
> Ahora bien, entre aquellas cosas que la Iglesia siempre ha predicado y no cesará de enseñar se contiene asimismo aquella declaración infalible por la que se nos dice que no hay salvación fuera de la Iglesia.

Sin embargo, este dogma debe entenderse en aquel sentido en que la propia Iglesia lo hace. Porque nuestro Salvador no encomendó al juicio privado la explicación de aquellas cosas contenidas en el depósito de la fe, sino a la enseñanza de la autoridad de la Iglesia.

Ahora bien, y en primer lugar, la Iglesia enseña que, en esta materia, existe mandato muy estricto de Jesucristo. Porque encargó explícitamente a sus apóstoles que enseñaran a todas las naciones a observar cuantas cosas había El mismo mandado (Mt. 28, 19-20).

Entre los mandamientos de Jesucristo no es el menor aquel por el que se nos manda incorporarnos por el bautismo al Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia, y permanecer unidos con El y su Vicario a través de quien El mismo en forma visible gobierna sobre la tierra a la Iglesia.

Por tanto, ninguno se salvará si, conociendo que la Iglesia es de institución divina por Cristo, rehusa, no obstante, someterse a ella o se separa de la obediencia al Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra.

No sólo ordenó nuestro Salvador que todos los pueblos entrasen en la Iglesia, sino que decretó que ésta es un medio de salvación sin el cual nadie puede entrar en el reino eterno de la gloria.

Dios, en su infinita misericordia, ha querido que, tratándose de aquellos medios de salvación que se ordenan al fin último del hombre, no por intrínseca necesidad, sino sólo por institución divina, los efectos saludables puedan también obtenerse en ciertas circunstancias cuando tales medios se han puesto sólo de *deseo* o *voto*. Esto lo vemos claramente establecido en el Concilio de Trento, tanto respecto del sacramento del bautismo como de la penitencia (Denzinger, nn. 797, 807).

Lo mismo, en su escala, debe afirmarse de la Iglesia, en cuanto constituye un auxilio general para salvarse. Por tanto, para que una persona obtenga su eterna salvación, no siempre se requiere que esté *de hecho* incorparada a la Iglesia como miembro, sino que es necesario que por lo menos se haya unido a ella por el *deseo o voto*.

Sin embargo, este voto no se precisa siempre que sea explícito, como en los catecúmenos; sino que, cuando una persona se encuentra en ignorancia invencible, Dios acepta también un *deseo implícito*, así llamado porque se incluye en aquella buena disposición del alma por la cual una persona desea que su voluntad se conforme con la de Dios.

Estas cosas están claramente dichas en aquella carta dogmática publicada por el Soberano Pontífice Papa Pío XII en 29 de junio de 1943, «sobre el Cuerpo Místico de Jesucristo» (AAS. vol. 35, a. 1943, p. 193 ss.) [A continuación se citan las palabras de Pío XII sobre las condiciones de la incorporación real, actual, a la Iglesia, y aquellas otras que se refieren a los que no siendo miembros están, sin embargo, ordenados a la Iglesia «inscio quodam desiderio ac voto»; de esto hablamos al exponer la encíclica de Pío XII.] Añade a continuación:

«Con estas sabias palabras reprueba tanto a aquellos que excluyen de la salvación eterna a todos los unidos a la Iglesia *sólo por el deseo implícito* y a quienes afirman con falsedad que los hombres pueden salvarse igual en todas las religiones... [Se citan los doc. de Pío IX, ya analizados en páginas anteriores.]

»Pero no debe pensarse que *cualquier clase de deseo* de entrar en la Iglesia basta para que pueda uno salvarse. Es necesario que el deseo por el cual uno se adhiere a la Iglesia esté *animado por la perfecta caridad.* Ni puede un deseo implícito producir su efecto, salvo que la persona posea *fe sobrenatural:* «porque aquel que se llega a Dios ha de creer que Dios existe y es remunerador de los que le buscan »(Heb. 11, 6). El Concilio de Trento declara (sesión 6.ª, cap. 8): «La fe es el principio de la salvación del hombre, el fundamento y la raíz de toda justificación, sin la cual es imposible agradar a Dios y contarse entre sus hijos» (Denz., número 801) (57).

La importancia del documento se desprende de la sola lectura. Hemos ido subrayando aquellas palabras que atañen directamente a la explicación del mismo.

Quizá para salir al paso de la evasiva que encontraron algunos teólogos después de la publicación de la «Mystici Corporis» denunciada por Pío XII en la «Humani Generis», empieza por afirmar que nuestra fe ha de aceptar todo cuanto nos enseñan las fuentes de la revelación y que es propuesto por el magisterio, bien sea el ordinario, bien el extraordinario. Y una de las cosas contenidas en la revelación, y que ha sido propuesta constantemente por el magisterio de la Iglesia, es «que fuera de la Iglesia no hay salvación». Como todas las verdades de fe, ésta no puede tener otro sentido que el atribuído por la misma Iglesia. Y el sentido que la Iglesia enseña es que la Iglesia es necesaria para la salvación con necesidad *de precepto.* Se encuentra contenido en el mandato que Cristo dió a sus Apóstoles de ir a predicar y enseñar a todas las gentes (Mt., 28, 19-20) y en el precepto que establece la necesidad de recibir el bautismo para incorporarse a Cristo. Por eso, siendo de necesidad de precepto, quien conscientemente rehuse entrar en la Iglesia, comete un grave pecado y no podrá salvarse. En cambio no pecará contra el precepto quien invenciblemente le ignore.

Mas la Iglesia no sólo es necesaria con necesidad de precepto, lo es también con *necesidad de medio.* Es absolutamente necesaria para todos, de tal modo que la ignorancia invencible no excusa, como no excusa a los niños su impotencia para recibir el bautismo. Si no se emplea este medio, no se salvarán. No es ciertamente un medio necesario por su *misma naturaleza,* ya que su conexión con el fin de la salvación depende exclusivamente de la voluntad de Cristo, que así lo dispuso. La Iglesia es necesaria con necesidad de medio, supuesta la institución de Cristo; no como la gracia, que es un medio necesario por intrínseca naturaleza de la misma, dada la elevación del hombre al orden sobrenatural. La institución divi-

(57) Traducción de la revista *Ecclesia,* 4 oct. 1952, págs. 9-10.

na dispuso que la Iglesia fuese medio necesario. Pudo disponerlo de otro modo; pudo hacer que el hombre adquiriese su estado de amistad con Dios mediante otros medios, incluso sin signos o manifestaciones externas, como aseguran ciertas sectas protestantes; mas de hecho ha dispuesto que se realice en la Iglesia, constituyendo a ésta como medio absolutamente necesario para obtener la gracia y la remisión de los pecados y la vida eterna.

Sin embargo, no es de la esencia de los medios necesarios para la salvación por *institución divina* que siempre se requiera el empleo del medio *in re*. No se requiere cuando se ignora inculpablemente, cuando existe impotencia física o moral. Siempre exigirá el uso del medio *in voto* o *deseo*. En el *voto* o *deseo* se suple el medio *in re*. Pertenece a la misericordia de Dios que los efectos saludables de estos medios puedan obtenerse en determinadas circunstancias, aunque no se use el medio más que en voto o deseo. Así ocurre con el bautismo y con el efecto de la penitencia y con el de la eucaristía. Es de necesidad de medio la recepción del bautismo, pero el bautismo de agua puede ser suplido y obtenerse su efecto mediante el bautismo *flaminis* o *sanguinis*, es decir, con el voto del bautismo de agua contenido en el acto de perfecta caridad. Mas los que no pueden hacer un acto de perfecta caridad (los niños) carecen del *voto*, y por eso para ellos será necesario el bautismo de agua o el de sangre (el caso de los Inocentes). Para la obtención del efecto del bautismo y de la penitencia se requiere siempre un voto personal. Asimismo el efecto de la eucaristía puede obtenerse sin que se comulgue sacramentalmente. Basta el deseo de recibirla. Voto o deseo que no siempre será necesario que sea *personal*, sino que en determinadas circunstancias será suficiente el voto *real* contenido en la misma recepción del bautismo, como, por ejemplo, en los niños bautizados que mueren antes del uso de razón y sin haber recibido la eucaristía sacramentalmente (58).

El voto o deseo que se requiere en cuanto a la obligación de pertenecer a la Iglesia no siempre será el *explícito*, es decir, que la intención tenga por finalidad expresa la pertenencia a la Iglesia; bastará en ocasiones el deseo o voto *implícito* en otra realidad espiritual que le incluya. Esta realidad sobrenatural será *la fe*, «sin la cual nadie puede agradar a Dios» (Denz., 801), y *la caridad*, que hará que el hombre conforme su voluntad con la de Dios. Hablábamos de esto al comentar los documentos de Pío IX. Ya dijimos allí ampliamente cómo el infiel negativo podía por medios extra-

---

(58) *III*, 68, 2; 73, 3; 79, 1 ad 1.

ordinarios llegar a la fe y a la justificación. También dejamos allí asentado que los así justificados—dígase con mayor razón de los bautizados en gracia pertenecientes a iglesias disidentes—están ordenados y adheridos a la Iglesia, en la cual se justifican y salvan, pero sin ser miembros reales de ella, según la doctrina de la «Mystici Corporis» (59).

Hace también constar este documento la situación precaria en que se encuentran los adheridos sólo en deseo a la Iglesia, pues aunque no se les excluya de la posibilidad de salvación «permanecen privados de aquellos abundantes dones y auxilios celestiales de que sólo se disfruta en la Iglesia católica» (60). De ahí la falsedad del indiferentismo, el error de quienes afirman la bondad de todas las religiones y de quienes aseguran que las posibilidades de salvación existen por igual en todas las religiones (61).

Ponemos en esquema las distinciones empleadas en la «Suprema haec sacra»:

- Necesidad de precepto
- Necesidad de medio
  - ex natura rei
  - ex institutione Dni.
    - in re vel
    - in voto
      - explicito
      - vel
      - implicito

Hemos expuesto y comentado cuanto nos dicen los documentos eclesiásticos acerca de la necesidad de la Iglesia para salvarse. De todo ello podemos deducir las siguientes conclusiones:

1.ª Se trata de una verdad de fe, que debe admitir todo católico. Se encuentra en las fuentes de la revelación, y ha sido enseñada como revelada por el magisterio de los Concilios y de los Romanos Pontífices.

2.ª Según todos los documentos analizados, hay que entender el axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación», de la necesidad de adherirse al aspecto visible y jurídico de la Iglesia, no sólo de la necesidad de unión con el aspecto invisible.

3.ª La ignorancia invencible de la Iglesia y de la obligación de

(59) Pp. 242-243.
(60) *Ibídem.*
(61) Pío *IX, Alocución «Singulari Quadam»*, Denz. 1641 ss.; Encíc., *Quanto conficiamur moerore,* Denz. 1677 ss.

entrar en ella no arguye pecado, pero no excusa de la obligación, porque la Iglesia es necesaria, con necesidad no sólo de precepto, sino también de medio.

4.ª En determinadas circunstancias bastará el deseo o voto de la pertenencia a la Iglesia; no se requiere que siempre sea explícito, como en los catecúmenos; puede ser suficiente el implícito.

5.ª El voto implícito debe estar incluído en la verdadera fe y en la caridad.

6.ª Los adheridos por solo voto o deseo a la Iglesia no son miembros de ésta, aunque se encuentren ordenados a ella.

7.ª Las razones teológicas aducidas por el Magisterio son: *a)* la necesidad de unirse a Cristo-Cabeza para recibir la gracia; *b)* la Iglesia ha sido instituída como única depositaria de las gracias y méritos conseguidos por Cristo, siendo a la vez su única dispensadora; *c)* la necesidad de la fe, del bautismo, de la penitencia para salvarse; *d)* la unidad y unicidad de la Iglesia instituída por Cristo.

II

EN LA SAGRADA ESCRITURA

Si, como hemos visto en las páginas que anteceden, la doctrina de la necesidad de la Iglesia para salvarse es una verdad de fe, un dogma, como afirman de consuno los documentos eclesiásticos, esta verdad tiene que encontrarse en las fuentes de la revelación. Que así sea nos lo dicen también expresamente tales documentos.

Sin embargo, hemos de admitir que no encontramos en la Biblia textos *formalmente explícitos* acerca de esta doctrina, tal como es enunciada por el magisterio y la teología. Lo que no quiere decir que no se encuentre implícitamente en otras verdades, que no sea revelada. Y ya es sabido que el magisterio de la Iglesia puede proponer como dogma de fe no sólo lo explícito, sino también lo implícito.

La doctrina del axioma que examinamos la vemos incluída en las palabras que Cristo dijo a sus discípulos al encomendarles la misión de evangelizar al mundo: «Id, les dice, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.» (62) «El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará.» (63)

(62) *Mt.*, 28, 19-20.
(63) *Mc.*, 16, 16.

En este texto los Apóstoles son constituídos por Cristo como maestros auténticos, infalibles, de la doctrina de Cristo. Se pone de manifiesto la universalidad de su magisterio, la necesidad de la fe y del bautismo para salvarse. Podríamos decir que este texto entraña todo el tratado de «magisterio Ecclesiae» y del constitutivo formal de la Iglesia de Cristo. Aunque aparentemente sean dos las cosas que parecen requerirse para la salvación: *la fe* y *el bautismo*, sin embargo, hay otro elemento indispensable: *la sumisión a la autoridad*. Sobre la necesidad de la fe y el bautismo no creemos necesario insistir. Que la autoridad sea necesaria se desprende del mismo hecho que los apóstoles sean constituídos maestros auténticos de la verdad. Porque la fe requerida para salvarse, es la fe en el evangelio enseñado por aquellos que recibieron de Cristo la potestad en el cielo y en la tierra, tal como Cristo la había recibido del Padre. Es una fe *regulada* por un magisterio externo infalible encomendado a los Apóstoles y a sus legítimos sucesores. La fe verdadera presupone la sumisión a la autoridad legítima.

De igual modo el bautismo es necesario para la salvación. Es el medio necesario para la regeneración espiritual, conforme dijo Cristo a Nicodemo: «quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos» (64). Como la fe es el principio y raíz de la justificación, y sin ella no existen virtudes sobrenaturales, del mismo modo el bautismo es el principio, la puerta de acceso a la vida cultual de la Iglesia. Lo que hace la fe en el orden de las virtudes, con respecto a la incorporación en la Iglesia, lo realiza el bautismo en el orden sacramental. Porque la fe y el bautismo contienen como en raíz y en germen todos los vínculos simbólicos (doctrinales), litúrgicos (sacramentales) y jerárquicos (gobierno), ha podido con toda razón decir Santo Tomás que la Iglesia se encuentra fundada en la fe y en los sacramentos de la fe (65). Por eso decíamos también anteriormente que en este texto se nos da en compendio todo lo referente al constitutivo formal de la Iglesia.

Ahora bien, efecto propio del bautismo es la incorporación a la Iglesia. Por el carácter indeleble que imprime—*res et sacramentum*—queda el bautizado incorporado a la sociedad eclesial. Nos lo dice el Concilio Florentino: «Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quae vitae spiritualis ianua est; per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae. Et cum per primum hominem mors introierit in universos, nisi ex

(64) *Io*, 3, 5.
(65) *In IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, sol. 5; Cf. nota 20.

aqua et Spiritu renascimur, non possumus ut inquit Veritas, in regnum coelorum introire.» (66)

Podemos, pues, concluir que en el texto citado se encuentra revelada la verdad de que fuera de la Iglesia no hay salvación, porque no la hay sin fe, sin bautismo y sin sumisión a la autoridad. El grado de necesidad estará supeditado al modo como lo sean esos tres elementos.

La misma conclusión podríamos obtener de la respuesta dada por Pedro a quienes le preguntaban qué habían de hacer para salvarse: «¿Qué hemos de hacer, hermanos?» Pedro les contestó: «Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para la remisión de los pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo.» (67)

Vemos también incluída esta doctrina en el célebre texto de la corrección fraterna: «Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano.» (68) Ser arrojado de la Iglesia equivale a ser colocado en la misma situación del gentil o publicano, fuera del pueblo de Dios, del camino de la salvación. El horror que sienten los Apóstoles hacia los que naufragan en la fe y hacia los expulsados de la Iglesia, nos lo da a entender San Pablo, al escribir a Timoteo y decir de Himeneo y Alejandro: «Les entregué a Satanás para que aprendan a no blasfemar.» (69) Ser echado de la Iglesia es colocarse fuera de la vía de la salvación; estar en la Iglesia es necesario para salvarse.

Toda la doctrina revelada referente a la unidad y unicidad de la Iglesia lleva implícita la verdad del axioma. Cristo no fundó más que una sola Iglesia, una sola casa de salvación, un solo rebaño, un solo reino. El fin que le asigna es «opus redemptionis peremne reddere» (70), continuar en el mundo la misión santificadora que El vino a traer a la tierra y que consumó en la cruz. La misma misión, con los mismos poderes (71). Es verdad que Cristo desde el cielo continúa ejerciendo su misión salvífica, sus funciones de santificación y de gobierno, pero se vale, aquí en la tierra, de su Vicario, Pedro y sus sucesores. Si la misión santificadora de Cristo,

---

(66) *Denz.*, 696; *Conc. Tridentino, Denz.*, 895.
(67) *Act.*, 2, 37-38.
(68) *Mt.*, 18, 17.
(69) *1 Tim.*, 1, 18-20; *1 Io.*, 1, 18-19; *1 Cor.*, 5, 4.
(70) *Conc. Vaticano, Denz.*, 1821.
(71) *Io.*, 20, 21; *Mt.*, 28, 18; *2 Cor.*, 5, 18; *Eph.*, 6, 20; LEÓN XIII, *Satis Cognitum*, ASS, 28, pág. 712: «Lo que pretendió, lo que quiso Cristo de la Iglesia por El fundada, y al fundarla fue esto: transmitirle, para que continuara ejerciéndolos, el mismo oficio y el mismo mandato que El había recibido de su Padre. Esto es lo que expresamente había determinado, y esto es lo que realmente hizo.» Cf. *Mystici Corporis*, p. 199.

si sus poderes han sido confiados a una única Iglesia, la gobernada por los sucesores legítimos de Pedro, concluiremos que sólo en esta Iglesia podrán los hombres encontrar la salvación eterna.

Es la misma conclusión a la que llegamos si atendemos a la doctrina paulina de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo. Es la Iglesia, en el sentir paulino, el Cristo continuado en la tierra, su plenitud, su pleroma. El Señor es la cabeza de ese cuerpo. El cuerpo es uno, aunque haya muchos miembros, pues la diversidad de operaciones y de ministerios los realiza un único espíritu. Hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Unos, en Cristo, porque comulgamos un mismo pan y bebemos un mismo cáliz. Unicos son los principios internos de la unidad y únicos también sus principios externos: el Señor, el Espíritu, la fe, la caridad, los sacramentos. La acción de Cristo-Cabeza, a través de su Espíritu de vida, se ejerce en su cuerpo, la Iglesia, por medio de esos principios externos de la unidad eclesial. El Espíritu, alma de la Iglesia, anima sólo al Cuerpo de Cristo, a la Iglesia (72). De ahí que para recibir el influjo de Cristo y de su Espíritu—influjo de vida, de dirección y de gobierno—sea preciso estar unidos a Cristo («non est in alio aliquo salus») (73) en su Cuerpo, que es la Iglesia. Fuera del Cuerpo de Cristo, de la Iglesia, no hay santidad ni vida eterna (74).

Sería prolijo el ir examinando todas las verdades en que está incluída la doctrina de que fuera de la Iglesia no hay salvación. Sería prolijo, decimos, porque la vemos incluída en todas las referentes directa o indirectamente a la constitución y esencia de la Iglesia de Cristo. Podríamos decir que es el *substratum* de todo el Evangelio. La misma encarnación del Verbo nos enseña esta verdad. Su misión redentora, como ya insinuamos, sus poderes mesiánicos, su ser todo, se ordenan a decirnos y a realizar la santificación y salvación de los hombres, que sólo en El y por El se puede ir al Padre, que es el único Camino, la sola Verdad y la Vida exclusiva. Y esa misión, consumada—*obiective*—en la cruz, se ha de ir cumpliendo en cada uno de los hombres—redención subjetiva—, en aquella que recibió la misión de Cristo, sus poderes: «sicut misit me Pater et ego mitto vos», «quien a vosotros oye, a mí me oye; quien

---

(72) León XIII, *Encíc. «Divinum Illud»*, ASS, 29, p. 650; *Mystici Corporis*, pp. 219-220; S. Tromp, *De Spiritu Sancto Anima Corporis Mystici*, Romae, 1932; J. V. Bainvel, *Hors de l'Eglise pas de salut* en *Etudes*, 49 (1912), 300.

(73) *Act.*, 4, 12; *Io.*, 3, 14-18.

(74) *Act.*, 9, 4-5; *1 Cor.*, 12, 12-28; *Rm.*, 12, 3-6; *1 Cor.*, 6, 15; *Col.*, 1, 24; *Eph.*, 1, 22; 4, 3-4; *Rm.*, 8-9.

os desprecia, a mí me desprecia» (75), en quien continúa en la tierra por voluntad de Cristo, siendo el Camino, la Verdad y la Vida: en la Iglesia y por la Iglesia. Por eso decimos que todo el Evangelio pregona esta Verdad, porque todo él nos habla de Cristo, de su misón, de su doctrina, y la Iglesia es ese Cristo con su misma misión, con su mismo poder y con su misma doctrina. Si fuera de Cristo no hay salvación, tampoco la habrá fuera de la Iglesia.

III

EN LOS PADRES DE LA IGLESIA

El sentir de la Iglesia se manifiesta, desde luego, en las determinaciones del Magisterio oficial. Es también expresión del sentir de la Iglesia el pensamiento de los Santos Padres, máxime cuando estos gozan a la vez de la prerrogativa del magisterio auténtico. Vamos a citar en las páginas que siguen unos cuantos testimonios para que pueda apreciarse el realismo con que exponen su convicción de que la salvación sólo puede obtenerse en la verdadera Iglesia. Arguyen en general contra los herejes, y se plantean también algunos la cuestión de la salvación de cuantos de buena fe se encuentran fuera de la Iglesia.

PASTOR DE HERMAS: Ve a Cristo como la puerta única y el único camino que conduce al Padre. La única puerta de la salvación es Cristo, pero nadie puede entrar por la puerta de Cristo, sino entra antes en la Iglesia (76).

SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: «Los que son de Dios y de Jesucristo están con el obispo; y cuantos movidos a penitencia volvieren a la unidad de la Iglesia, serán de Dios para que vivan conforme a Jesucristo. No erréis, hermanos: quien hace un cisma no poseerá la herencia del reino celeste» (77).

SAN IRENEO: Del Espíritu Santo nadie puede participar que no esté en la Iglesia. «Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, ibi et Ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant Eum, neque a mamillis matris nutriuntur, neque percipiunt de corpore Christi nitidissimum fontem» (78).

SAN CIPRIANO: No pueden tener vida fuera ya que es una sola la

(75) *Io.*, 20, 21; *Lc.*, 10, 16.
(76) MG. II, 991-994. Cf. A. SEITZ, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche...*, Freiburg, 1903.
(77) *Ad Philadelphenses*, 3,3, *MG.*, 5, 657, 700.
(78) *Adv. Haere*, 3,24, *MG.*, 7, 966-967.

Iglesia de Dios, y nadie puede salvarse sino en la Iglesia (79). Quien se separa de la Iglesia se une a una adúltera, se separa de las promesas de la Iglesia; no puede alcanzar los premios de Cristo quien abandona a la Iglesia. Es un extraño, un profano, un enemigo. No puede tener a Dios por Padre quien no tuviere a la Iglesia como Madre» (80). Y expresamente nos da el texto del axioma: «fuera de la Iglesia no hay salvación» (81).

ORÍGENES: Como en San Cipriano se encuentra ya en Orígenes la formulación exacta del axioma tal como es hoy conocido. «Nadie se engañe; fuera de esta casa, esto es, fuera de la Iglesia nadie se salva, y quien de ella saliere será reo de su propia muerte» (82).

SAN JERÓNIMO: «Se dice que sobre esta piedra fue edificada la Iglesia. Quien comiere el cordero fuera de ella será profano. Quien no estuviere en el arca de Noé, perecerá en el diluvio» (83).

LACTANCIO: Sólo la católica es la que posee el verdadero culto. Ella es la fuente de la verdad, el domicilio de la fe, el templo de la fe; quien no entrare en este templo, o quien saliere de él, perderá la esperanza de vida y de salvación (84).

SAN AGUSTÍN: Quien se separare de la Iglesia Católica, aunque juzgue vivir santamente, por este solo crimen de separarse de la unidad de Cristo, no tendrá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre él» (85). Fuera de la Iglesia Católica puede el hombre alcanzar todo menos la salvación. Puede conquistar el honor..., tener la fe y predicar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, pero jamás encontrará la salvación a no ser en la Iglesia católica (86).

SAN FULGENCIO: «Sostén firmemente, y no dudes en modo alguno que ningún bautizado fuera de la católica puede ser partícipe de la vida eterna, si antes del fin de su vida no volviere a ser incorporado a la Iglesia católica» (87).

Los textos que hemos citado hablan, como puede apreciarse, de

---

(79) *Epist.*, 62, 4. *MG.*, 4, 371; *ibíd.*, 500-502.
(80) *De Cath. Ecclesiae Unitate*, c. 6, *ML.*, 4, 500-502.
(81) *Ibídem.*
(82) *Hom.* 3. *MG.*, 12, 841.
(83) *Epist.* 15, n. 2. *ML.*, 22, 355.
(84) *Divin. Inst.*, 4, c. 30, *PL.*, 6, 542.
(85) *Epis. 141*, *PL.*, 33, 579; *Sermo ad Caesarienses*, 6; *De Baptismo contra Donatistas*, 1, c. 8. *ML.*, 43; *In Ps.*, 42, 4, *ML.*, 36, 478; Cf. F. HOFFMANN, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus*, München, 1930; C. ROMEIS, *Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre der Hl. Augustinus*, Paderborn, 1908.
(86) *Sermo ad Caesarienses*, 6. Vid. nota precedente.
(87) *De Fide ad Petrum*, c. 41, *ML.*, 65, 756; S. GREGORIO, *Moral.*, lib. 35, c. 8, n. 12. *ML.*, 76, 756.

los herejes y apóstatas que han abandonado voluntariamente la Iglesia. ¿Cuál es el pensamiento de los Padres respecto a los que se encuentran en la herejía o el paganismo, por ignorancia invencible de la Iglesia verdadera?

No creemos que sea este el lugar más apropiado para tratar la cuestión de la posibilidad de salvación de los infieles según la tradición patrística. Se encuentran estudios especiales sobre el tema, a los que remitimos (88). Ofreceremos solamente una vista general con los puntos más esenciales.

Basándose en el texto de San Pablo: «ante todo doy gracias a Dios por Jesucristo, por todos vosotros, de que nuestra fe es conocida en todo el mundo» (89), los Padres Apostólicos y los escritos de su tiempo reflejan la creencia que el evangelio había sido suficientemente anunciado en todo el mundo (90). La eficacia de la sangre de Cristo derramada por todos los hombres y el deseo de la salvación universal para todos, lo expresa ya CLEMENTE ROMANO en los comienzos de la era cristiana (91). Del mismo sentir son SAN JUSTINO, SAN IRENEO y los demás Padres apologetas quienes no podían olvidar el problema de la vocación de los gentiles (92).

Ellos insisten en la obligación y posibilidad de llegar al conocimiento de Dios por medio de las criaturas. El espectáculo de las criaturas que se ofrece a todos los hombres es un hecho incontestable que denuncia bien a las claras la existencia del Creador.

ORÍGENES hace llegar la condenación a todos los que no han querido ver en tal argumento la presencia de Dios. Sin embargo, no lleva por igual esta condenación, ya que no todos disponen de los mismos medios para conseguir ese conocimiento (93). Mas en todos los corazones está insculpida la ley natural, que a nadie le es ilícito contravenir sin faltar gravemente contra su institutor. La doctrina de Orígenes sobre el testimonio natural del alma (94) se refleja con mayor vigor en la frase tan celebrada de TERTULIANO: «O testimonio del alma naturalmente cristiana» (95), y será el punto de arranque para imputar a los infieles la culpabilidad de sus errores. «Esta es, dice Tertuliano, la gravedad suma del delito de los que no quieren

---

(88) Cf. L. CAPERAN, *Le Problème du salut des infidèles, Essai historique*, nouvelle édition, Toulouse, 1934.
(89) *Rm.*, 1, 8.
(90) S. IRENEO, *Adv. Haer.*, 10, 2, *MG.*, 7, 552-553.
(91) *Epist. ad Corinth.*, 1, 7. *MG*, 1, 224-225.
(92) S. JUSTINO, *Apologia I*, c. 44-46, *MG.*, 6, 396-397.
(93) *In Rm.*, I, 19-20, *MG.*, 14, 846.
(94) *Ib.*, 892.
(95) *Apolog.*, c. 17, *ML.*, *I*, 376-377.

reconocer a quien no pueden ignorar. No es lícito ignorar a Dios... Ningún alma sin crimen, porque ninguna hay sin sentimiento del bien» (96).

Estas reflexiones de Orígenes y Tertuliano tendrán su eco en la doctrina de los Padres posteriores. No obstante, éstos no descartan una ignorancia invencible del evangelio, y por tanto, la inculpabilidad; no así respecto a la obligación de conocer a Dios a través de las criaturas (97).

Mas ¿qué decir de las virtudes naturales de los paganos antes de la venida de Cristo? Orígenes distinguía entre las obras hechas «según los hombres», y las obras hechas «según Dios». Como las obras buenas de los paganos no son hechas según Dios, de ahí que carezcan de todo mérito. El fin está viciado y nada merecen en orden a la salvación. Mas serán recompensados en esta vida (98). Más tarde nos presentará la teoría de la predicación en ultratumba. SAN JUSTINO no duda en contar a los filósofos paganos virtuosos entre el número de cristianos. Para él, el nombre de cristiano no debe de concretarse únicamente a quien haya abrazado la religión de Cristo, sino a todo aquel que practique el bien (99).

Pero no todos participaban de este optimismo. Mientras unos aseveran que dichos filósofos habían conocido a Dios y a su Verbo (100), otros hacen reos a los filósofos paganos de los mayores crímenes, siendo cómplice de ello la misma filosofía que cultivaban (101).

CLEMENTE ALEJANDRINO y ORÍGENES proponen la teoría de la predicación en el infierno. Creían encontrar el fundamento escriturístico en las palabras de San Pedro: «Porque también Cristo murió una vez por los pecados, el Justo por los injustos, para llevarlos a Dios. Murió en la carne, pero volvió a la vida por el Espíritu y en él fué a predicar a los espíritus que estaban en la prisión» (102). «El Salvador, decía Clemente Alejandrino, envió a sus discípulos a predicar el Evangelio, para que quienes creyesen fueran salvos, y quienes no creyesen no tuvieran excusa. ¿Pero la misma economía de la salvación no podía valer también para los recluídos en el infierno, de modo

---

(96) *Ibídem*. Cf. M. D'ALÈS, *La Théologie de Tertullien*, París, 1905.
(97) *Adv. Marc.*, 5, 16, *ML.*, 2, 511.
(98) *In Rm.*, 2, 10, *MG.*, 14, 888; C. ALEJANDRINO, *II Strom.*, 14. *MG.*, 8, 997.
(99) *I Apol.*, c. 46, *MG.*, 6, 397.
(100) ATENAGORAS, Legat., 5, 6, *MG.*, 6, 900-904; C. ALEJ., *I Strom.*, *MG.*, 8, 752.
(101) TACIANO, *Discursa ad graecos*, 2, MG., 6, 805; Cf. M. SCHMID, *Die ausserordentlichen Heilswege*, Brixen, 1906, acerca de este diverso modo de pensar de los Padres.
(102) *1 Petr.*, 3, 18-19.

que también allí las almas, una vez evangelizadas se arrepintiesen o conociesen la justicia de su castigo? Sería una iniquidad nada común, que sin haber oído la predicación y, por tanto, sin materia suficiente para asentir, los hombres que precedieron el advenimiento de Cristo reciban su salvación o su condena» (103).

Y ORÍGENES escribía contra Celso; Cristo «después que su alma fue despojada del cuerpo, entró en relación con las almas de los muertos, convirtiendo a los que quisieron; o a los que, por ciertos motivos, por El conocidos, vió más aptos a sus fines» (104).

El éxito de esta teoría fué grande en la escuela alejandrina. Pero no faltan quienes la impugnan tildándola de herética (105). Los esfuerzos de los Padres por resolver satisfactoriamente el problema continúan.

EUSEBIO DE CESAREA afirma que los restos de la verdadera religión que se encuentran en las religiones paganas pueden servir de fundamento para llegar a la verdadera fe (106). Es la teoría de las suplencias o sustitutos providenciales que hoy día defienden algunos misionólogos.

SAN JUAN CRISÓSTOMO propone como solución de la cuestión el axioma que desarrollarán más tarde ampliamente los escolásticos: «si hacen cuanto está de su parte, Dios no les abandonará», como no abandonó a Cornelio (107). La fe es ofrecida a todos. Es al libre albedrío y no a Dios a quien se debe culpar de que algunos no la posean. La libertad debe cooperar con el llamamiento divino. Si hacen cuanto está de su parte, Dios cumplirá lo demás. Esta doctrina del Crisóstomo la expondrán también SAN HILARIO, SAN AMBROSIO y SAN JERÓNIMO (108).

Al desencadenarse la herejía pelagiana los Padres, especialmente SAN AGUSTÍN, estudiarán más detenidamente el papel y necesidad de la gracia para la salvación. La cuestión será discutida desde ahora no sólo en plan apologético, sino más estrictamente soteriológico.

SAN AGUSTÍN rechaza de plano la explicación de la predicación en ultratumba, pues de ella se siguen consecuencias absurdas y contrarias a la fe (109). Y ante la pregunta de si los paganos serán condenados en masa, contestará que se salvarán los que practiquen el

---

(103) *II Strom.*, 9, *MG.*, 8, 272.
(104) *Cont. Celsum.*, 2, 43, *MG.*, 11, 865; Cf. F. PRAT, *Origène*, París, 1907, pp. 161 ss.
(105) S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homil.*, 26, 3, *MG.*, 57, 416.
(106) *Historia Eclesiástica*, I, 4, *MG.*, 20, 76.
(107) *In Rom. Hom.* 26, 3, 4, *MG.*, 60, 641-642.
(108) S. HILARIO, *In Mt.*, 22, *ML.*, 9, 1043; S. AMBROSIO, *De Cain et Abel*, 2, 11, *ML.* 14, 346; S. JERÓNIMO, *In Eph.*, 1, 11. *ML.* 26, 455.
(109) *De Gen. ad litte.*, 33, 63, *ML.*, 34, 481-482.

bien. A todos se les dan los medios necesarios para la salvación, todos son llamados (110). Para ello es necesaria la gracia, tanto para el principio como para la justificación consumada. La voluntad debe cooperar con la gracia. Sin la gracia todas las obras de la naturaleza en orden a la justificación son nulas (111). A la objeción de por qué no todos se salvan, habiendo afirmado San Pablo que Dios quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, San Agustín ofrece una exégesis del texto paulino diciendo que el Apóstol dice «omnes» en lugar de «multi», o que se refiere a «todos los predestinados», o también a «todo género de hombres, de toda suerte de linajes y condiciones» (112). Sería muy largo y fuera de este lugar el querer detallar todos los matices que San Agustín aduce para la explicación de la necesidad de la gracia para la salvación. Por lo que se refiere a nuestro tema baste el notar que no excluye el que los paganos puedan salvarse, porque también a ellos Dios ofrece los medios suficientes, y el auxilio de su gracia. Sin ésta todas sus obras no tienen valor alguno en orden a la salvación (113).

En la línea agustiniana se mantiene y prosigue PRÓSPERO DE AQUITANIA asegurando la voluntad salvífica universal de Dios. «Hay que creer que Dios quiere sinceramente la salvación de todos los hombres» (114). Mas ésta no se alcanzará sin la fe y sin el auxilio de la gracia.» «Nadie se ha salvado ni se salvará sin la fe en Cristo y sin recibir la ayuda de su gracia» (115).

Es la misma doctrina que expondrá con mayor precisión el autor anónimo del libro «De Vocatione Omnium Gentium». En este opúsculo se enseña la universalidad de la vocación a la salvación, que se extiende a todos los hombres aún «a los que están en las regiones extremas del mundo», a quienes jamás faltó ni faltará el auxilio divino, que «se da a todos los hombres» (116). La cooperación de la voluntad al auxilio divino se requiere indispensablemente, y en el opúscu-

---

(110) *Petractat.*, 2, 31, *ML.*, 32, 643; *De Spiritu et littera*, cc. 33-34, nn. 58 y 60. *ML.*, 44, 328 y 240: «vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo bene vel male utentes iustissime iudicentur...»

(111) *Epist. ad Jul.*, 5, *ML.*, 33, 850.

(112) *Ib.*, *ML.*, 33, 860; *De correptione et gratia*, c. 14, 44. *ML.*, 44, 943; *Enchirid.*, 103. *ML.*, 40, 280; Cf. DUCHESNE, *Historie ancienne de l'Eglise*, París, 1910, III, 273; CAPERAN, *o. c.*, p. 943; Vid. nota 85.

(113) Cf. *De Civitate Dei*, 20, 25, *ML.*, 41, 656; *De Spiritu et Litt.*, 34, 60, *ML.*, 44, 240.

(114) *Pro August Respons. ad cap. Obiect. Vincentianas*, 2, *ML.*, 51, 179.

(115) *Ibíd.*, col. 164.

(116) Lib. 2, c. 1, *ML.*, 51, 686-687, 697.

lo se señalan el oficio de la voluntad y de la gracia en esta obra de la justificación (117).

Y es SAN JUAN DAMASCENO quien de manera expresa explica esta voluntad salvífica universal de Dios haciendo la distinción de voluntad *antecedente* y *consiguiente* (118), que será posteriormente desarrollada por los grandes teólogos escolásticos.

Esta es en síntesis la doctrina de los Padres acerca de la suerte de aquellos que involuntariamente desconocieron la verdadera religión. No era nuestro propósito, como ya advertimos, entrar en un estudio exhaustivo sobre el tema, pues no pertenece directamente al plan que intentamos desarrollar en el presente trabajo.

Hemos visto en las páginas que anteceden cómo tanto los documentos eclesiásticos, como la Escritura, como los Padres, nos hablan de la necesidad de la Iglesia para salvarse. El axioma de que «fuera de la Iglesia no hay salvación», tiene un valor absoluto. ¿Pueden salvarse los no católicos? ¿Pertenecerán a la Iglesia? Aunque ya hemos dicho algo sobre la solución de estos interrogantes, dejamos para otra ocasión la explicación teológica más detenida del tema.

C. GARCÍA EXTREMEÑO, O. P.

(117) *Ib.*, col. 711.
(118) *De Fide Orthodoxa*, 3, 29, *MG.*, 94, 968-970.

Introducción al estudio del concurso divino en Fray Juan Vicente de Astorga *

Creemos que el tema enunciado es de indudable importancia objetiva e histórica. Estudiamos la doctrina del «Asturicense» por tratarse de un gran teólogo —actualmente muy poco conocido—, de un autor que ofrece una solución original de este magno y debatido problema, y de un escritor situado en excelente perspectiva histórica.

Fray Juan Vicente escribe sus obras teológicas poco *después* de aparecer la obra «revolucionaria» (¡intitulada *Concordia!*) del padre Luis de MOLINA, e inmediatamente *antes* de surgir impetuosas las célebres disputas *de Auxiliis*. Nuestro autor conoce muy bien las opuestas doctrinas de Domingo BÁÑEZ y de Luis de MOLINA, principales antagonistas en dichas controversias. Conoce el fondo y el ambiente en que se ha de desarrollar la reñida polémica, y aun le es posible juzgar de ambas partes litigantes con ánimo tranquilo y libre de prejucios.

Cuál sea el juicio de Fray Juan Vicente, y cuál su propia opinión, intentaremos exponerlo, con la mayor objetividad posible, en las páginas siguientes.

I

SINOPSIS BIO-BIBLIOGRAFICA DE FRAY JUAN VICENTE DE ASTORGA (1)

A) *Biografía del autor.*

Juan Vicente nació en 1544 en la ciudad española de Astorga (de donde le vino el sobrenombre latino de «Asturicensis»). Ingresó

(*) A la memoria del R. P. FRANCISCO P. MUÑIZ, O. P. (1903-1960), experto investigador y bondadoso mentor: en testimonio de gratitud sincera.

(1) Cf. G. ARRIAGA: *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, ed. M. Hoyos, tom. II, Valladolid, 1930, pp. 277-279; P. ALONSO FERNÁNDEZ,

en la Orden de Predicadores y emitió la profesión religiosa (13 de abril de 1560) en el célebre Convento salmantino de San Esteban. Cursó los estudios reglamentarios en el mismo Convento de San Esteban, y posteriormente en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, donde fue también Lector de Artes y Maestro de Estudiantes. Por breve tiempo ejerció el profesorado en Plasencia. En 1582 obtuvo, por gran mayoría de votos, la Cátedra de Durando de la Universidad de Salamanca. En 1586 triunfó también en las elecciones a la Cátedra de Vísperas de la Universidad. El año siguiente fué elevado al grado de Maestro en Sagrada Teología. Más tarde llegó a Roma (9 de mayo de 1590) como delegado de la Universidad de Salamanca. Fué muy estimado por los Romanos Pontífices Inocencio IX, Gregorio XIV y Clemente VIII, y apreciadísimo por los Superiores de la Orden dominicana. En la Ciudad Eterna arregló con gran habilidad sus propios asuntos, los de la provincia dominicana de España, los de la Universidad salmantina y los del rey Católico Felipe II. Nombrado regente del Colegio de la Minerva, explicó en él un cursillo de teología (junio y julio de 1590). Más tarde enseñó también, con general aceptación y aplauso, en la Universidad romana llamada *Sapientia*. El reveredísimo Padre Maestro General Fray Hipólito Beccaria le nombró primeramente procurador general de la Orden (18 de marzo de 1591), y luego también vicario general durante la ausencia del maestro de la Orden (abril, 1592; marzo, 1593; octubre, 1595). Finalmente, mientras —por orden de Felipe II— preparaba el viaje a Flandes, para acompañar (como confesor) al nuevo gobernador, el archiduque Maximiliano Alberto, fue sorprendido por la muerte el 18 de octubre de 1595, a los cincuenta y un años de edad.

Sus restos mortales yacen sepultados en la Basílica de Santa María *Supra Minervam*, al lado del altar mayor, en el presbiterio, bajo una lápida marmórea que reza así:

O. P.: *Historia del insigne Convento de San Esteban de Salamanca*, lib. II, cap. 24 (en J. Cuervo: *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, tomo I, Salamanca, 1914, pp. 271-272); P. Juan de Araya, O. P.: *Historia del Convento de San Esteban de Salamanca*, lib. II, cap. 52 (en J. Cuervo: l. cit., p. 617); Nicolaus Antonius: *Bibliotheca Hispana Nava*, Matriti, 1783, vol. II, pp. 796a-796b; J. Quétif-J. Echart: *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Lutetiae Parisiorum, 1721, tom. II, p. 315b; S. S. Hurter: *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, tom. III, Oeniponte, 1907, pág. 147a; F Card. Ehrle: *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, trad. española, Madrid, 1930, pp. 97-101; M. Canal: *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, art. en la rev. «Angelicum», 8 (1931), 535-539. Véase, sobre todo, el artículo del P. V. Beltrán de Heredia: *El Padre Juan Vicente Asturicense, Procurador y Vicario General de la Orden*, en «Archivum Fratrum Praedicatorum», XI (Roma, 1941), pp. 1-50 (el estudio más completo a este respecto).

D. O. M.
F. IOANNI VICENTIO ASTURICENSI O. PRAEDIC.
SACRAE THEOLOGIAE INTER PRIMOS SALMANTICAE PROFESSORI,
PRUDENTIA, VIRTUTE AC DOCTRINA PRAEDITO,
PROCURATORIS AC VICARII GENERALIS MUNERIBUS ROMAE PERFUNCTO
AC DEMUM PHILIPPI II CATHOLICI REGIS DELECTU
A SACRIS CONFESSIONIBUS ALBERTI CARDINALIS
ARCHIDUCIS AUSTRIAE GALLICI BELGII GUBERNATORIS
PUBLICO COMMODO DESIGNATO,
QUO CUM ITER ADORNAT IN CAELUM RECIPITUR.
F. LAURENTIUS FERNÁNDEZ MAGISTER SODALIS EIUS
PONI CURAVIT.
VIXIT ANNOS LI
OBIIT XV KAL. NOV. MDLXXXXV.

B) *Obras del Asturicense.*

Todas las obras conocidas de fray Juan Vicente pueden reducirse a tres clases: prelecciones escolásticas o comentarios a la *Summa* de Santo Tomás, tratado *De origine gratiae,* y *Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia.*

1) Las «prelecciones escolásticas», o los comentarios del Asturicense a la Suma Teológica de Santo Tomás, pueden clasificarse del modo siguiente (2):

---

(2) Seguimos la óptima exposición del P. V. BELTRÁN DE HEREDIA (lugar citado). Lo contenido entre [ ] lo añadimos nosotros a fin de precisar más el tiempo de las prelecciones del Asturicense en los años 1583-1585. Añadimos, además, algo que omite el citado historiador (l. cit.), pero que hace constar el P. MAXIMILIANO CANAL (l. c., p. 539) y nosotros mismos hemos comprobado personalmente. Nos referimos a la «Explicatio quaestionis 103 Iae. Partis ad q. 113 Divi Thomae a Magistro Fratre Iohanne Vincentio...», obra que se conserva en el Archivo de Santa María *Sopra Minerva* (signatura K. 21). Al final de esta obrita se lee: «finis impositus an. 1583». Pertenece, por tanto, al año 1583. Notemos también que los comentarios del autor a la Primera Parte de la Suma (qq. 1-8, 12-15 y 19) parecen pertenecer al curso escolástico 1584-1585, pues Fray Juan Vicente con frecuencia remite y exhorta a sus discípulos a leer los «recientes» comentarios del Maestro Domingo Báñez a la *Prima Pars* (cuestiones 1-64), que aparecieron por primera vez en Salamanca el año 1584.

Curso escolar	*Prelección*	*Códice o manuscrito*
1582	In I, qq. 40-43	Ottob. lat. 1.017, ff. 212-238.
1582-1583	In II-II, q. 64	Ottob. lat. 1.048b, ff. 309-356, y Bibl. Cabildo Catedral Palencia, cod. 1 (45 folios sin numeración), cod. 2, ff. 37-84.
1582-1583	In II-II, q. 100 (arts. 1-6)	Ottob. lat. 288, ff. 309-367, y Bibl. Cab. Cat. Palencia, cod. 1 (60 folios).
1582-1583	In Suppl., qq. 21-24 (de excommunicatione)	Ottob. lat. 1.207, ff. 273-330, y Bibl. cab. Cat. Palencia, cod. 1 (45 folios).
1582-1583	In I, qq. 44-49	Ottob. lat. 1.017, ff. 240-289.
1583-1585	No consta con certeza, mas por exclusión debió ser	
[1583	In I, qq. 103-113	Roma, Archivo de S. María Sopra Minerva].
[1584-85]	In I, qq. 1-8, 12-15 y q. 19	Bibl. Univ. de Salamanca, Ms. 1.607, ff. 1r-262v.
1585-1586	In I, q. 27, a. 1 hasta q. 36, a. 2	(no se ha encontrado).
1585-1586	In III, q. 1, a. 1 hasta q. 2, a. 11	(se ignora).
1586-1587	In III, q. 60, a. 1 hasta q. 67, a 5, y In II-II, q. 59	(se desconoce).
1587-1588	In III, qq. 73-80	Biblioteca Nacional de Madrid, códice 13.731, ff. 1-101.
1588-1589	In III, qq. 80-83	Ibídem (2 bis).

2) En el Convento romano de Santa Sabina (Archivo General de la Orden de Predicadores, n. XIV-366) se conserva un ingente y valioso manuscrito de fray Juan Vicente, con el siguiente rótulo: «Fratris Ioannis Vincentii Asturicensis, Magistri in Sacra Theologia, Procuratoris ac Vicarii Generalis Ordinis Praedicatorum. Tractatus Primus Libri Primi *De origine gratiae*». Dicha obra debía constar de dos distintos libros, de los cuales el primero trataría *De origine gratiae*, y el segundo *De potestate gratiae*. Así resultaría una obra completa, cuyo título sería *De origine et potestae gratiae*.

(2 bis) El P. V. Beltrán de Heredia, en la Introducción a Domingo Báñez: *Comentarios inéditos a la Tercera Parte de Santo Tomás*, tomo II, I parte (Madrid, 1953), añade lo siguiente: «De este notable teólogo [habla de Juan Vicente] se conservan las lecturas sacramentarias dadas en Salamanca durante el curso de *1588-1589* en la sustitución de la cátedra de vísperas: en el códice 120-Z-40, f. 307-358, de la Universidad Central, la exposición de las qq. 60-67, y en el 13731, de la Biblioteca Nacional, la exposición de las qq. 73-83» (p. 8). Al describir los ms. bañecianos, cita dos veces a Juan Vicente: «Fol. 1-153 [Biblioteca Nacional de Madrid, cód. 13731]: Juan Vicente, *De eucharistia*, qq. 73-80 y 83» (p. 11); «Biblioteca Gubernamental de Luca (Italia), cód. 2474..., f. 5-65: Juan Vicente, in 2.2., q. 100, de simonia, a. 1-6, lectura terminada a 8 de febrero de *1583*» (p. 11).

De esta gran obra hablaremos después con detención, al estudiar las fuentes de nuestro estudio.

3) La única obra impresa del Asturicense lleva este título: *Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia,* authore adm. R. P. F. Vicentio Asturicensi, Ordinis Praedicatorum, olim publico in Salmanticensi Schola Sacr. Theol. Professore, & Procuratore ac Vicario Generali eiusdem Ordinis. Esta obra fué editada tres veces: Roma, 1590; *Ibídem,* 1591, Nápoles, 1625. Mas la edición de 1591 es la misma de 1590, habiendo puesto el impresor en los ejemplares que quedaban de ella otra portada y hoja final con fecha de 1591, para facilitar la venta (3).

4) *Obras del Asturicense probablemente perdidas.*

El maestro general de la Orden de Predicadores, con fecha de 2 de octubre de 1587, concedió a fray Juan Vicente la oportuna licencia para publicar un tratado titulado *De Sanctissimo Eucharistiae Sacramento,* al mismo tiempo que le otorgaba permiso para publicar la obra citada *De origine et potestate gratiae* (4).

Por otra parte, el editor napolitano en el prólogo de la relección citada manifiesta su plan de publicar también los comentarios del Asturicense a la *Summa* de Santo Tomás. Aunque no consta con certeza, es probable que se refiera dicho editor a las «prelecciones escolásticas» que acabamos de reseñar, y de las cuales se conservan (como antes dijimos) algunos documentos escritos, aunque no todos.

C) *«Personalidad» del Asturicense.*

Es menester confesar que nuestro autor es muy poco conocido entre los teólogos modernos. Se omite su nombre en el amplio y valioso *Dictionnaire de Théologie Catholique* (París, 1902 ss.). Y lo mismo hace M. GRABMANN en su *Historia de la Teología Católica* (ed. esp. del padre David Gutiérrez, Madrid, 1946). Y aunque la vida y los principales escritos del Asturicense suelen ser conocidos por los historiógrafos modernos (4 bis), es evidente que muy pocos autores manifiestan haber leído directamente aquellos escritos y conocer con precisión la doctrina teológica de fray Juan Vicente. Sin hablar de aquellos escritores que sólo conocen la relección citada, e ignoran totalmente los grandes tesoros contenidos en sus obras manuscritas.

---

(3) V. BELTRÁN DE HEREDIA: art. cit., p. 22, nota 25.

(4) Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA: art. cit., p. 35; M. CANAL: art. cit., p. 536.

(4 bis) Cf. N. ANTONIO, J. QUÉTIF-J. ECKART, S. HURTER, F. CARD, EHRLE, M. CANAL y V. BELTRÁN DE HEREDIA, en los lugares citados en la nota 1.

Creemos conveniente insertar a continuación algunos juicios sobre la egregia personalidad del Asturicense.

El padre Lorenzo Fernández, que conoció personalmente a nuestro autor, nos dice que sobresalía en prudencia, en virtud y en doctrina (epitafio citado).

El padre Alonso Fernández, famoso historiador del Convento de San Esteban de Salamanca, se expresa así: «Fué tan docto maestro, de tan lúcido y excelente ingenio, y estaba tan acreditado, que con su sola presencia se aseguraba la Orden en todas las oposiciones, sin temer a ninguno, por más fuerte opositor que fuese» (5).

Más enfático aún es otro célebre historiador, el padre Juan de Araya: «Fué uno de los más ilustres hijos que tenía el Convento de San Esteban, y tal sujeto que puede contarse entre las principales lumbreras de la Religión de Santo Domingo, y entre los teólogos escolásticos compararse con los doctores antiguos... Fuera de ser excelentísima su doctrina en la sustancia, el estilo con que enseñaba era muy admirable, y tanta la claridad de su ingenio, que en su tiempo no se le conocía igual... No fué grande solamente en los estudios eclesiásticos, pues también lo pareció en el Gobierno» (6).

El gran bibliógrafo español Nicolás Antonio afirma del Asturicense: «Ingenii cum famae claritudine docuit, ingenio iudicioque in dicendo plurimum praestans» (7).

Citemos, para terminar, el elocuente y conciso elogio de J. Quétif y J. Eckart, bibliógrafos clásicos de la Orden Dominicana: «Vir magnarum partium, primi nominis theologus, rerum agendarum peritus» (8).

---

(5) *L. cit.* apud J. Cuervo, p. 272.

(6) *L. cit.* apud J. Cuervo, p. 617. Séanos permitido transcribir aquí los ingenuos elogios del P. Gonzalo de Arriaga: «El Maestro Fray Juan Vicente, natural de Astorga (parto de los más felices que en ingenio y letras ha dado a España, hijo del Convento de San Esteban de Salamanca y de los más memorables por sus grandes prendas y puestos), empleóse en el Colegio de San Gregorio, año 1566, en 11 de septiembre, dando muestras de las muchas posesiones que en la Religión logró... Buscábanle todos los puestos y en todos hallaba el primer lugar y todos notician famosas prendas, cuando entre muy grandes parecía siempre el mayor. Tenía ingenio nobilísimo, juicio maduro y prudente, soberano magisterio, singular enseñanza; siendo claro, elegante y resuelto: en las disputas escolásticas no conoció la Universidad en su siglo nombre primero, ni que con mayor aprovechamiento y fruto de la juventud gobernase la cátedra. Llevaba en seguimiento suyo las escuelas, admiradas de la grandeza de entendimiento, excelencia de doctrina, método y orden en disponerla...» *(Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid,* ed. M. Hoyos, tomo II, Valladolid, 1930, pp. 277-278.)

(7) *Obra citada,* vol. II, p. 797a.

(8) *Obra citada,* tom. II, p. 315b.

Opinamos que bastarán los testimonios citados. Por lo demás, los méritos del Asturicense se manifiestan en seguida con toda claridad al estudioso de su vida y escritos. Grande fue su prudencia en el manejo de múltiples y arduos asuntos; eminente su sabiduría en la explicación de las más difíciles cuestiones teológicas. Su fuerte personalidad y firmeza de carácter espejan luminosamente en el estilo directo y enérgico de sus escritos. «Ego dico..., resolutorie dico..., dicam libere quod sentio..., in mea asseveratione persisto...», son frases que se repiten constantemente en las obras de fray Juan Vicente (9).

La humildad y modestia del autor se muestran, sobre todo, en el trato concedido a sus adversarios tomistas: les llama «gravissimos theologos», «in philosophica doctrina peritissimos», y les concede tal autoridad, que considera como probables sus opiniones, aunque él no las juzgue objetivamente como tales: «in qua re ipsa forsan ipse ab ingenii mei tenuitate decipior» (10). De donde se infieren también su magnanimidad y condescendencia para con todos, al par que una gran amplitud y libertad de criterio en todas las materias opinables (11).

En todos los escritos del Asturicense alienta un profundo amor a San Agustín y a Santo Tomás. A nuestro autor le parece muy reprensible la audacia de Molina al atreverse a condenar una doctrina que sabe fué defendida por dichos Santos Doctores (12).

Son notables, asimismo, el respeto y la obediencia del Asturicense a la «Santa Iglesia Católica», a cuya finísima censura («limatissimae censurae») quiere someterse siempre gustosamente (13).

Otros aspectos del autor—como sus propias opiniones teológicas, su actitud ante los «autores graves» y ante los «más nuevos teólogos», y especialmente hacia Báñez y Molina—irán apareciendo en el decurso de nuestro trabajo.

D) *Las fuentes de nuestro estudio*, de las cuales hemos de tratar en particular, son las cuatro siguientes:

«Commentaria in I partem D. Thomae», qq. 1-8, 12-15 y 19 (y sobre todo el comento al artículo 8.º de la q. 19); obra que se con-

(9) En múltiples lugares, pero especialmente en el manuscrito *De origine gratiae*, tratado III, folios 692v, 696v, 702v, 752v, 826r.

(10) *De origine gratiae*, trat. III, f. 841v (cf. *Ibídem*, f. 831r y, sobre todo, f. 720v).

(11) Cf. *Ibídem*, f. 828r.

(12) «Merito mihi valde reprehendendus esse videtur Ludovicus de Molina qui novissime de hac materia sua sensata in lucem edidit...» *(Ibídem*, f. 828v.)

(13) Cf. *Commentaria in I Partem*, q. 19, f. 242r; *De origine gratiae*, trat. III, ff. 702v, 731r, 864v.

serva en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (Ms. 1607, ff. 1r-262v).

«Esplicatio quaestionis 103 Iae. Partis...», hasta la cuestión 113: Roma, Archivo del Convento de *Santa María Sopra Minerva*, K. 21 (43 folios sin numeración).

«De origine gratiae...»: Roma, Convento de Santa Sabina, Archivo General de la Orden de Predicadores, Ms. XIV-366 (14).

«Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia», ed. Neapoli, 1625.

Examinemos brevemente dichas fuentes, siguiendo el orden cronológico o de composición.

a) *Commentaria in I partem D. Thomae*, qq. 1-8, 12-15 y 19.

La primacía cronológica de esta obra consta por lo dicho anteriormente (pues corresponde al curso académico 1584-1585), y también por el hecho de que en ella no se hace referencia a ninguna obra anterior del autor, mientras que estos comentarios se citan en el manuscrito *De origine gratiae* (tract. 3, cap. 27, fol. 671r).

Esta obra consta de 262 folios, encuadernados juntamente con los 117 folios en que se contienen los comentarios del padre Miguel MARCOS, S. I., a la cuestión 23 de la I parte, y con 45 folios en blanco (17 numerados: 6 después de la cuestión 15 y otros 11 después de la cuestión 19; más 28 sin numerar: 6 al principio y 22 al fin del libro). Mide éste 22 × 15 centímetros, y está encuadernado en pergamino. Corresponde al manuscrito 1605 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. La letra clara, elegante y uniforme indica que se trata de una copia de los apuntes tomados en clase por algún discípulo salmantino del Asturicense. En la parte de nuestro autor nada se dice del lugar, tiempo y autor de la escritura; pues el manuscrito *comienza*, sin más: «COMMENTARIA in Iam. D. THOMAE PARTEM PER M. F. I. VINCENTE SAPIENTISSIMUM. De Deo et de divinis attributis, et perfectionibus et proprietatibus, instituenda est a nobis disputatio, quam prosequitur Durandus...» (fol. 1r). *Termina* de este modo: «Et hactenus de hac quaestione. Circa sequentes articulos legatur Magister Bannes. Nam ea quae ipse dicit sufficiunt. Hactenus de hac quaestione» (fol. 262v). Siguen inmediatamente once folios en blanco; en el fol. 273r comienzan los comentarios del padre Miguel MARCOS, S. I., a la cuestión 23 de la Primera Parte *(tractatus*

(13 bis) El manuscrito del P. MIGUEL MARCOS fue publicado por VALENTÍN SERNA, S. I., en el *Archivo Teológico Granadino*, 19 (1956), 235-453 (con introducción y notas). El P. V. Serna hace mención (en la p. 248) de los comentarios y de la persona de Fray Juan Vicente.

de praedestinatione), y en el folio 389v, junto con dichos comentarios, termina también el libro o manuscrito (13 bis).

b) *Explicatio quaestionis 103 Iae. partis Divi Thomae Aquinatis.*

Incipit: «Explicatio quaestionis 103 Iae. Partis Divi Thomae Aquinatis a Magistro Fratre Iohanne Vicentio Ordinis Praedicatorii [sic] Cathedram Durandi Salmanticae Regentis: Q. 103: DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI.» *Explicit:* «Atque haec de prima parte Divi Thomae dicta sufficiant, quae utinam ad dirigendos actus nostros in viam pacis conducant et ad laudem Omnipotentis unius trinique Dei atque inviolatae Virginis et Dei matris mariae cedant: id quod sanctissimi Thomae Aquinatis Angelici Doctoris intercedentibus meritis praestare dignetur Dominus noster Jhesus Christus, qui cum Patre et Spiritu Sancto per aeterna saecula regnat. Amen. Finis impositus an. 1583.»

Esta *Explicatio* se encuentra en el Archivo del Convento romano de *Santa Maria Sopra Minerva* (K. 21). Ocupa 43 folios encuadernados, en forma de grueso librito, después de los comentarios del padre Ildefonso de LUNA al tratado *De Trinitate*, y de los comentarios del padre Pedro de HERRERA al tratado *De angelis*. Las tres partes son de diversa caligrafía, y la tercera (que contiene la explicación del Asturicense) tiene una escritura muy semejante a la del manuscrito 1607 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca.

Dicho libro es, según se hace constar al inicio, «Fratris Thomae Marini Romani, Ord. Praed.», quien probablemente estudió en Salamanca (pues se añade en el ms.: «Salmanticae Anno D. 1599»), y vuelto a Roma llevó consigo—como preciado tesoro—las prelecciones manuscritas de aquellos grandes maestros.

Mas debemos notar que en este manuscrito se contiene muy poco referente a nuestro tema, pues el autor remite a sus discípulos a las cuestiones 19 y 22 de la Primera Parte, en las cuales—dice—se puede estudiar con más oportunidad el problema del influjo de Dios en el obrar creatural.

c) *De origine gratiae* (Archivum Generale FF. Praed., XIV-366).

Esta obra fue escrita posteriormente a los comentarios a la Primera parte, cuestiones 1 y siguientes (Ms. 1607 Bibl. Univ. de Salamanca). Así consta por referencia expresa del autor: «In nostris publicis praelectionibus cum quaestionem 19 primae partis interpretaremus, magnum in hac sententia existimavimus esse erroris

---

(14) Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA: art. cit., p. 35; M. CANAL: art. cit., p. 536.

periculum, eamque ut errorem vel erroris proximan cavendam esse decrevimus. Sed re occultatius et mitius inspecta ab gravi censura abstinere decrevimus» *(De origine gratiae,* tract. 3, cap. 27, fol. 671r).

Observemos, de paso, cómo supo aprovechar el autor las lecciones de comprensión que a todos brinda la experiencia de la vida...

Lo mismo se deduce también de las palabras finales del mismo manuscrito, que se dice terminado en 1589: «Atque hactenus dictum sit de hac quaestione, qua decrevi tractatui tertio, immo toti huic Primo *De origine gratiae* Libro finem imponere. Ad laudem Omnipotentis Dei, Patris, Filii et Spiritus Sancti, necnon Sacrae Deiparae Virginis, in cuius Sanctissimae Nativitatis die totum istud opus absolvi. Anno Dominicae Incarnationis 1589. Quod cum suis omnibus partibus et apicibus limatissimae Sanctae Matris Ecclesiae censurae libens subiicio» *(Ibídem,* fol. 865v).

Con ocasión de este último texto debemos explicar que fray Juan Vicente tenía el *proyecto* de escribir una gran obra completa intitulada *De origine et potestate gratiae,* dividida en *dos libros:* el primero se titularía *De origine gratiae,* y el segundo *De potestate gratiae.* Así lo expresa el mismo autor al principio del manuscrito (folio 5v), y así consta también por la licencia que le concede el reverendísimo padre Maestro General para publicar dicha obra (14).

El *Primer libro* ocupa todo el manuscrito citado, el cual tiene la forma de un grueso volumen en 4.º menor, integrado por 865 folios, aunque de diverso tamaño, y no siempre numerados ordenadamente. Algunos de dichos folios carecen de toda escritura; otros aparecen algo mutilados. La caligrafía es también muy diversa. El Amanuense incurre en numerosas faltas y no parece dominar la lengua latina (mientras que el autor muestra ser un perfecto estilista). Se nota la mano del Asturicense en los primeros folios de la obra, en muchas observaciones marginales, y en la división del Primer Tratado en capítulos y párrafos.

Como antes dijimos, el libro primero trata *De origine gratiae.* Y se divide en tres tratados. El Tratado Primero contiene 23 capítulos (fols. 1-227), y explica la naturaleza de la gracia habitual. El Tratado Segundo abarca 36 capítulos (ff. 229-510), y versa sobre la naturaleza de Dios y sobre la Santísima Trinidad. El Tratado Tercero consta de 45 capítulos (ff. 515-865), y trata de la producción divina de la gracia, del concurso divino, etc. (15).

Este último tratado es el que interesa especialmente a nuestro

(15) En adelante, al hablar del libro *De origine gratiae* (DOG), nos referiremos siempre (mientras no se diga lo contrario) al *Tractatus Tertius,* en el cual se estudia ampliamente el problema que nos ocupa.

propósito. Y hemos de notar que se notan en él algunas anomalías. Así, por ejemplo, comienza en el capítulo 1 y sigue inmediatamente en el 10 (f. 527v), si bien en el mismo capítulo 10 se llama noveno al capítulo anterior. Hay además otros capítulos no claramente distinguidos o numerados. ¿A qué se debe esa confusión? Probablemente a que el autor no tuvo tiempo suficiente para corregir todo el manuscrito y para distinguir bien todas sus partes.

El *libro segundo* debía tratar—según la intención del Asturicense—de los actos humanos (y especialmente de la libertad) como de fundamento dispositivo para la gracia (16), de los auxilios gratuitos (17), de la presciencia divina (18), de las causas y de los efectos de la predestinación (19), y probablemente de otras importantes cuestiones, de modo que resultase una obra completa acerca de la divina gracia.

Mas este segundo libro, que había de rotularse *De potestate gratiae* probablemente nunca fuė escrito por fray Juan Vicente, impedido por múltiples asuntos urgentes y arrebatado tempranamente por la muerte cruel. Lo cierto es que no queda ningún vestigio del mismo, si bien el propósito de escribirlo se anuncia en este y en otros textos semejantes: «De auxiliis vero gratuitis *in hoc libro de gratiae origine* non multa disseremus (etsi attingamus nonnulla); dicemus autem copiose *in alio libro*, in quo *de potestate gratiae* instituenda est a nobis disputatio, ut in his duobus integra possit haberi cognitio» (20).

No pudo el Asturicense realizar totalmente su magnánimo propósito. Pero bien podríamos decir, con palabras de Horacio, que produjo una obra «más duradera que el bronce» (Carm. III, 30). Pues estudió con sumo ingenio y no pequeña originalidad casi todas las cuestiones teológicas, y especialmente las más relacionadas con la gracia, cuyas causas—particularmente la formal—explica con excepcional maestría (21).

---

(16) Cf. DOG, cap. 10, f. 529r.

(17) Cf. DOG, *tract. I*, cap. 2, f. 5v; *tract.* III, cap. 30, ff. 708r-709r, y cap. 38, f. 769v.

(18) Cf. DOG, cap. 40, f. 820v.

(19) Cf. DOG, cap. 43, f. 847v; cap. 44, ff. 851v y 852r; cap. 40, f. 821v.

(20) DOG, *tract. I*, cap. 2, f. 5v.

(21) El P. MANUEL GARCÍA, O. P., ha demostrado muy bien la originalidad y perfección con que explica estas cuestiones el Asturicense: «Est igitur Asturicensis omnium primus qui plenissime evolvit doctrinam traditam ab antiquo de gratia ut participium divinae naturae.» *(De habituali gratia ut est participatio divinae naturae apud Ioannem Vincentium Asturicensem,* Romae, «Angelicum», 1942 [disertación ms.], p. 2.)

d) *Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia* (citamos siempre la edición de Nápoles, 1625).

Esta parece ser la última obra del Asturicense, al menos entre las actualmente conocidas. Se prueba, en primer lugar, por el *prólogo* de dicha Relección, que dice así: «Illud quoque animadvertas obsecro, lector candide, me multa in hoc opere consulto vel intacta reliquisse, vel brevi discussione exagitata insinuasse, quia in authoribus qui universis fere theologis familiares sunt et communes tam sunt copiosa tractatione digesta, ut nullam me posse eis accesionem facere iudicaveris. Et ne absque legentium fructu aliena transcriberem, ab eorum disputatione abstinere decrevi, aut saltem calamum in eorum discussione temperare. *Nonnulla quoque reperies in quibus te ad nostrum librum* DE ORIGINE ET POTESTATE GRATIAE *remitto* (22). Non putes esse solum sine re titulum. Nam opus illud, Deo aspirante, salmantinis excussum typis, *brevi poteris*, si placuerit, *legere* (23), in quo et uberiorem rerum copiam et multiplicem controversiarum varietatem invenies. Neque vero quae ibi exacta disputatione disseruimus, ad hanc de gratia relectionem transportavimus: paucissima enim sunt quae ex illo accersivimus libro. Quod si quando id fecimus (nam semel me id fecisse memini), eo plane factum est, ut eis quae ibidem dixeramus nonnulla, et ea quidem consideratione digna, ad maiorem eorum amplificationem adderemus» (24). Se prueba, además, por *otros textos* de la misma Relección, en los que el autor remite, para mayor explicación a su libro *De origine gratiae*, o *De origine et potestate gratiae* (25).

Podría citarse, en contra de lo dicho, el siguiente texto de la Relección, que parece referirse al tratado primero del libro *De origine gratiae:* «Sed ut tractationem istam, quam alio in loco locupletiori fortassis doctrina *exornabimus*, breviter absolvamus, observandum est...» (Q. 1, sect. 1, pág. 11b). Mas respondemos que se trata de una referencia muy imprecisa, y que bien podría admitirse una errata del tipógrafo, que escribió *exornabimus* en lugar de *exor-*

---

(22) Cf. *Relección citada* (ed. Nápoles, 1625), pp. 106b, 266b, 274b, 275a, 324a.

(23) ¿Por qué no llegó a publicarse esta importante obra de Fray Juan Vicente? Creemos, en primer lugar, que por el retraso obligado en una obra amplia e incompleta (faltaban aún el II libro y numerosas correcciones) que el autor nunca pudo completar. Además es probable que, muerto prematuramente el autor, los censores creyeran difícil preparar tan ingente materia para la publicación, o que juzgaran ésta inoportuna en los tiempos de las controversias *De auxiliis* (máxime teniendo en cuenta las singulares opiniones del autor).

(24) *Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia*, Neapoli, 1635, prólogo *Ad Lectorem*.

(25) Véanse las citas de la nota 22.

navimus (26). Se nos ocurre además otra explicación: el autor en una obra impresa *(Relectio...)* hace referencia a otra obra aún inédita *(De origine gratiae...)*, que esperaba publicar en un futuro próximo.

Por lo demás, en la misma Relección cita el autor expresamente su libro *De origine et potestate gratiae,* con palabras que excluyen, a nuestro entender, la precedente dificultad: «Forsan est infactibile, secundum omnem potentiam, quod dentur duae gratiae essentialiter differentes in esse gratiae. Ergo. Antecedens in nostro *De origine et potestate gratiae* [cf. tract. I, cap. 21, fol. 130v] efficacissimis habetur rationibus confirmatum» *(Relectio...,* q. 3, art. 2, dubit., append., pág. 106b).

Más difícil de explicar es el texto del tratado I De origine gratiae (ff.-103r-103v), en que el autor afirma claramente haber explicado esa misma cuestión en la citada Relección.

Creemos que la solución más probable es la siguiente. El manuscrito se terminó de escribir totalmente en Salamanca el año 1589 (como consta por la conclusión final); pero en Roma se añadieron algunas partes y completaron otras después del año 1590, y consiguientemente después de publicada la Relección. Esta es la explicación más verosímil para cualquiera que considere atentamente el manuscrito *De origine gratiae.* El cual carece de uniformidad, contiene muchas hojas sin escribir, y lleva una deficiente numeración, como ya antes explicamos.

De todos modos, es indudablemente cierto que el tratado III *De origine gratiae* (único tratado que interesa a nuestro propósito) fué escrito antes de dicha Relección. Pues en ésta se cita expresamente aquel tratado, sin que suceda nunca lo contrario (27).

¿De qué materia se trata en la Relección? Casi exclusivamente *de la gracia habitual de Cristo* (como se indica ya en el mismo epígrafe). Sólo accidentalmente se estudian otras cuestiones relacionadas con el tema central. De ahí que en dicha obra se contengan pocos textos referentes a nuestro estudio. Y aun en esos casi siempre se remite al lector al tratado III *De origine gratiae.*

El mismo autor indica claramente el origen de esta Relección en el prólogo *Ad Lectorem,* donde explica el porqué de anteponer a un libro grande y completo el simple título de Relección: «Qua

---

(26) El mismo autor lamenta (en el prólogo citado) el hecho de las numerosas erratas. El editor napolitano se gloría de haber corregido muchas de la edición anterior, pero probablemente aún dejó bastantes sin corregir.

(27) El P. Manuel García (l. cit., p. 8) opina que la Relección es anterior al DOG (al menos en cuanto a la mayor parte del manuscrito). Mas nosotros creemos lo contrario por las razones susodichas.

in re nihil invenio aliud, quo et tibi et mihi faciam satis, quam ut id quod ipsa rei veritas ad dicendum suppeditat, expedita narratione proponam. Istud nimirum opus, ex ipsa primaria suae inchoationis intentione, eorum tantum quae duorum mensium spatio *de habituali Christi gratia* in insigni Sanctae Mariae Supra Minervam Collegio privatis lectionibus praeelegis, vulgandae in publicum *relectioni* fuisse dicatum; sed cum tantisper in eius versarer progressu, vel in ipso agitatae meditationis calore ductus, vel quod verius est, quia vidi me non posse non magno cum rubore suffundi, si Principi Illustriss. Card. Alexandr. tam brevem, tamque minutulam, etsi gravem disputationem complectentem, cartam dicassem. Unde me continere non potui, quin ea adderem qua etsi humili relectionis titulo non gratanter submitterentur, a praecipuo tamen eius intento secundum consequentiae ordinem minime resilirent.»

Veamos también cómo expresa elegantemente el autor su trabajo, en lucha contra el tiempo, en la preparación de esta obra (que considera aún imperfecta): «Sed quod, obsecro, audacioris animi expectaretur inditium, quam conari visus fuerim velocissimum temporis cursum in ipsa operis velocitate superare, ac plane vincere? Nam quinque mensium spatium vix satis erat ad ea legendum, quae praelo mandare parabantur, vix ad meditandum, vix ad dictandum, vix ad corrigendum et nullatenus ad ea quae fastidiosa praeli importunitas in ipso operis progressu assidue offert auctori suffecerat: at tandem haec omnia unico quasi fasce conglobata intra eiusdem praescripti temporis metam, *ipso repugnante tempore, absolvimus*.»

Digamos, para terminar, que esta Relección no es una «segunda lectura» o segunda redacción compendiada, y parcial, del libro *De origine gratiae*, como cree equivocadamente el padre V. Beltrán de Heredia (28). Consta precisamente lo contrario, o que se trata de una obra nueva e independiente, por las observaciones anteriores y por los textos precitados.

(28) Cf. art. citado, p. 34.

II

EL PROBLEMA A RESOLVER Y SU SITUACION EN EL ASTURICENSE

A) El problema a resolver.

1) *Se plantea la cuestión.*

Al tratar del concurso divino con la voluntad creada, es menester admitir como ciertas e indubitables *dos verdades*. La *primera* es que todas las causas segundas o creadas dependen *per se*—siempre y en toda acción—de la Causa Primera e Increada. Esta verdad se prueba apodícticamente en la primera y segunda «vías», en las que el doctor Angélico demuestra, partiendo de los efectos creados, la existencia de un Primer Motor y de una Primera Causa Eficiente (cf. I, q. 2, a. 3). La negación de esta verdad implica la negación de toda la teología, natural y sobrenatural. Implica también la negación de toda verdadera metafísica. Y estaría en franca oposición con los principios de causalidad, de razón suficiente, e incluso con el principio de contradicción. La *segunda* verdad que necesariamente hemos de admitir es la libertad de la voluntad humana en toda acción deliberada que verse sobre bienes imperfectos o sobre el mismo Bien Supremo imperfectamente aprehendido. Dicha libertad o indiferencia de elección es un hecho comprobado por la experiencia de todos los hombres. Su negación llevaría lógicamente a rechazar la certeza de la experiencia psicológica y a la exclusión de todo el orden moral.

Tenemos, pues, dos verdades en sí mismas claras e indubitables: que Dios como causa primera e infalible concurre a toda acción propiamente humana, y que (sin embargo) nosotros obramos libremente.

Pero resulta muy oscuro y dudoso el *modo de conciliar ambas verdades* que parecen oponerse mutuamente. En esa conciliación estriban precisamente la importancia y la dificultad de esta cuestión fundamentalísima, en cuya solución han laborado afanosamente—y muchas veces con desacierto—los pensadores de todos los tiempos.

2) *Breve historia de la cuestión* (29).

Se pueden reducir a cuatro las diversas posiciones que se pueden adoptar en este terreno. Pues, en primer lugar, se pueden negar

(29) No es común en los autores y tratadistas ofrecer una vista general del desarrollo histórico de esta cuestión. Lo cual, sin embargo, puede ser de suma

ambos términos: la causalidad divina universal y la libertad humana (como hacen los panteístas). Se puede rechazar solamente el primer término (como prefirió Cicerón). O solamente el segundo (como hacen los fatalistas y deterministas). Finalmente, se pueden admitir ambos extremos e investigar el modo de conciliarlos entre sí (como enseñan todos los autores católicos, aunque explicando diversamente dicha conciliación).

La inquietud por el problema que nos ocupa aparece ya en las primitivas religiones míticas y fatalísticas, en las que se trata de explicar los eventos humanos y «sublunares» por el influjo determinante del hado, de los dioses o de los astros.

Los *filósofos griegos* tratan de sondear racionalmente este problema abisal. Se inclinan unos al materialismo casuístico-atomístico; otros defienden un evolucionismo más o menos rígido. Y todos convienen en restringir, o negar totalmente, la libertad humana y la divina providencia (30).

El filósofo latino M. T. CICERÓN *afirmó* que nuestros actos libres no están sujetos a la providencia de Dios (31). AVERROES exceptuó de la providencia divina las cosas singulares (32), y el RABBÍ MOISÉS todos los seres corruptibles menos el hombre (33).

Los autores *cristianos* defienden ambas verdades predichas y a cada parte conceden los justos derechos. Pero no faltaron herejes que, inficionados por las doctrinas paganas, cayeron en diversos errores. Los Padres griegos, sin olvidar la acción divina, insistían preferentemente en la actividad humana («ascesis»), en tiempos en que no habían aún aparecido los errores pelagianos. Con cuyo

---

utilidad. Entre las excepciones bien merece ser citado DOMINGO BÁÑEZ en su obra: «Tractatus de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem» *(Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás,* ed. V. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1948, tomo III, pp. 410-440). Véase también L. JANSSENS: *Summa theologica,* Romae, 1900, tomo I, p. 381, y tomo VII, p. 360.

(30) La doctrina de los filósofos presocráticos es aún muy incompleta e imperfecta (cf. W. JAEGER: *La teología de los primeros filósofos griegos,* trad. esp., México, 1952). Más completa, pero no exenta de errores, es la doctrina de Sócrates, Platón y Aristóteles (cf. C. PIAT: *Socrate,* París, 1912; IDEM: *Platón,* París, 1906; IDEM: *Aristote,* París, 1912; W. D. ROSS: *Aristóteles,* trad. esp., Buenos Aires, 1957...). Véase además S. TOMÁS: In I sentent., dist. 39, q. 2, a. 2; III Contra Gentiles, cap. 66; I, q. 22, a. 2; De veritate, q. 5, a. 2.

(31) Cf. M. T. CICERO: *De natura deorum,* lib. II, cap. 66; S. AUGUSTINUS: *De civitate Dei,* lib. V, caps. 9-10 (PL 41, 148-153); S. THOMAS: I, q. 22, a. 2 ad 4.

(32) Cf.L. GAUTHIER: *Ibn Roch,* París, 1948; M. CRUZ HERNÁNDEZ: *Filosofía Hispano-Musulmana,* tomo II, Madrid, 1957. «Dicit enim [Averroes: XI Metaph. text. com. 42] quod non est fas divinae bonitati habere sollicitudinem de singularibus, nisi secundum quod habent communicationem in natura communi» (S. THOMAS: In I Sentent., dist. 39, q. 2, a. 2).

(33) Cf. S. THOMAS: *Ibidem;* y I, q. 22, a. 2.

motivo el gran *San Agustín* (que antes hablaba «más tranquilamente»—*securius*) estudió con profundidad y explicó luminosamente los misteriosos lazos de la gracia divina con el humano albedrío (34). Los doctores católicos—entre los cuales sobresale especialísimamente *Santo Tomás de Aquino*—prosiguieron en el camino real del Doctor de la Gracia, magnificando justamente la necesidad de la acción divina.

Vienen después los tiempos del *Renacimiento*, en los que impera por doquier el «humanismo», vindicador decidido de nuestra libertad y autonomía. Y es entonces cuando Lutero, Calvino y otros autores «*protestantes*» caen en el extremo opuesto o en la negación de nuestro libre arbitrio.

Todos estos errores fueron condenados en el *Concilio de Trento* (1545-1563), aunque dejando a la libre discusión de los teólogos el modo de explicar la conciliación entre las dos verdades indubitables de la causalidad divina universal y de la libertad humana.

Los acatólicos, apartados comúnmente del justo medio de la verdad, incurrieron en múltiples errores: liberalismo, racionalismo, panteísmo, evolucionismo idealista o materialista, etc.

Aunque todos los católicos convienen en admitir las dos verdades susodichas, discrepan y disputan entre sí sobre el modo de explicarlas y conciliarlas. Y el año 1588, apenas publicada la célebre *Concordia liberi arbitrii* de Luis de Molina, la polémica—ya antes latente en las escuelas teológicas—se manifestó clara e impetuosamente. Surgieron entonces las famosas controversias *De auxiliis*, primeramente entre MOLINA y Domingo BÁÑEZ, luego entre casi todos los teólogos y especialmente entre jesuítas y dominicos. Se disputaba, esencialmente, sobre si la gracia divina es intrínsecamente eficaz e implica predeterminación «física» para obrar (doctrina de Domingo Báñez), o si por el contrario, basta admitir la infalibilidad de la prederterminación a la gracia con dependencia de la «ciencia media» de Dios (doctrina de Molina). Con el fin de dirimir dichas controversias, el Papa Clemente VIII instituyó la Congregación especial *De auxiliis*, cuyas sesiones continuaron durante el pontificado de su segundo sucesor Paulo V. Duraron nueve años, desde 1598 hasta 1607, año en que Paulo V promulgó un decreto concediendo libertad a los contendientes para defender sus opiniones, y prohibiendo absolutamente calificar de herética a alguna de ellas (35).

---

(34) Cf. S. AUGUSTINUS: *Retractationes* (PL 32, 586 ss.); Lib. II, *quaestio II ad Simplicianum* (PL 39, 139 ss.); *De gratia et libero arbitrio* (PL 44, 880 ss.).

(35) Cf. DENZINGER-BANNWART-UMBERG: *Enchiridion Symbolorum*, n. 1090.— Sobre estas controversias se ha escrito muchísimo (y no siempre de modo obje-

3. *Principales sistemas católicos acerca de la concordia entre el concurso divino y la libertad humana.*

a) *Molinismo.*—Es el sistema teológico que propuso—como antídoto a los errores deterministas de los Protestantes— el padre Luis DE MOLINA, S. I. (1535-1600) en su comentario a la Primera Parte de la Suma Teológica de Santo Tomás (principalmente en la cuestión 14, artículo 1; en la cuestión 19, artículo 16; y en las cuestiones 22 y 23). Doctrina que expuso después más claramente en su célebre obra *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos: Doctore Ludovico Molina...* Este libro fue publicado por primera vez en Lisboa, el año 1588, y obtuvo después numerosas reediciones (véase la edición crítica de I. RABENECK, S. I., Matriti-Oniae, 1953).

Enumeremos ahora las doctrinas básicas del molinismo.—Además de la ciencia puramente natural y de la puramente libre, y anteriormente a todo decreto divino, se da en Dios la *ciencia media,* por la cual conoce los «futuros libres». Por lo tanto, Dios prevé *ab aeterno,* por medio de la ciencia media, cómo obraría la voluntad si se encontrara en estas o en aquellas circunstancias y se hallara bajo estos o aquellos divinos auxilios. Previsto todo esto, decreta Dios situar a la voluntad humana en determinadas circunstancias—y no en otras—, con conocimiento infalible de que dicha voluntad ha de elegir libremente estos o aquellos objetos. Decreta también simultáneamente (y lo ejecuta después en el tiempo) cooperar, por el concurso general, con la voluntad humana (determinada ya por sí misma a algún objeto particular) a los diversos actos

---

tivo y sereno). Citamos a continuación: H. SERRY, O. P.: *Historiae Congregationum de auxiliis divinae gratiae...,* Lovanii, 1700; THOMAS DE LEMOS, O. P.: *Acta omnium Congregationum et disputationum de auxiliis...,* Lovanii, 1702; L. DE MEYER, S. I.: *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis...,* Antuerpiae, 1705; J. GONZÁLEZ DE LEÓN, O. P.: *Controversiae inter defensores libertatis et praedicatores gratiae...,* Leodii, 1708; G. SCHNEEMANN, S. I.: *Controversiarum de divinae gratiae... initia et progressus,* Friburgi Br., 1881; THOMAS DE REGNON, S. I.: *Báñez et Molina,* París, 1883; A. M. DUMMERMUTH, O. P.: *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae...,* Parisiis, 1885; H. F. GUILLERMÍN, O. P.: *St. Thomas et le prédeterminisme,* en «Revue Thomiste», 1895, pp. 162-168, 436-476, 549-576; R. DE SCORRAILLE, S. I.: *El P. Francisco Suárez...,* trad. esp., Barcelona, 1917, tomo I, pp. 331-448, tomo II, pp. 457-472; J. VAN DER MEERSCH: art. *Grâce,* en «Dictionnaire de Théologie Catholique», tom. 6, 2.ª parte, París, 1920, 1636-1686; P. MANDONNET, O. P.: art. *Báñez,* en «Dict. de Théol. Cath.», tomo 2, 1.ª parte, París, 1910, 140-145; A. BONET: *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas...,* Barcelona, 1932, pp. 133-137; L. VON PASTOR: *Historia de los Papas...,* vols. 11-12 (tomos 23-26), trad. esp., Barcelona, 1941-1944; V. CARRO, O. P.: *El Maestro Fr. Pedro de Soto...,* tomo 2, Salamanca, 1950. pp. 238 ss.

y efectos. Por lo cual Dios interviene solamente con el *concurso simultáneo*, y de modo que todo el efecto creado proviene al mismo tiempo de Dios y de la criatura, como de dos causas parciales y coordinadas.

Veamos dos textos del mismo MOLINA: «Concursus Dei generalis non est influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat et producat effectum suum; sed inmediate cum causa in illius actionem et effectum» (36). «Cum dicimus neque causas secundas esse integras sed partiales causas effectuum, intelligendum est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus. Totus quippe est a Deo et a causis secundis; sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius; *non secus ac cum trahunt navim*, totus motus perficitur ab unoquoque eorum» (37).

Este sistema molinista fue aceptado como propio por los teólogos de la Compañía de Jesús, aunque existen muchas divergencias en el modo de explicarlo. A este respecto debe consultarse especialmente al Doctor Eximio Francisco SUÁREZ (38).

b) *Tomismo.*—Entendemos aquí por tomismo el sistema teológico que, deducido lógicamente de los principios de Santo Tomás, opuso firmemente a la nueva doctrina molinista el gran teólogo Domingo BÁÑEZ (1528-1604). Sistema que elaboraron y explicaron más y más los tomistas posteriores (39). Veamos brevemente sus puntos fundamentales.

Es del todo inadmisible la «ciencia media» molinística. Y el influjo divino en las acciones humanas ha de explicarse del modo siguiente. Dios, desde toda la eternidad—presupuesta solamente la «ciencia de simple inteligencia» (ciencia necesaria o natural de todos los posibles)—decretó libérrimamente los «futuros condicionados» *(futuribilia)* y los «futuros absolutos» *(absolute futura)*. En

(36) *Commentaria in I Partem*, q. 14, art. 13, disp. 6.

(37) *Ibídem.*

(38) Especialmente en el tratado *De gratia* (sobre todo en la II parte), y en los opúsculos *De concursu* y *De scientia Dei futurorum contingentium* (cf. R. De Scorraille: lugares citados).

(39) DOMINGO BÁÑEZ expone luminosamente su doctrina en la obra antes citada en la nota 29 (ed. cit., pp. 351-420). En la misma remite a algunos lugares de sus célebres comentarios a la Suma teológica de Santo Tomás (In I, q. 19; q. 23; q. 83; a. 1; In I-II, q. 109; a. 9; q. 111, a. 2, In II-II, q. 10, a. 1). A continuación de Báñez merecen ser citados sus inmediatos y fieles discípulos Diego Alvarez y Tomás de Lemos. Luego, otros ilustres tomistas (de varios matices), como González de Albelda, Juan de Santo Tomás, los Complutenses, los Salmanticenses, P. de Ledesma, Silvio, Gonet, Massoulié, Bancel, Goudin, Gotti, Billuart, Dummermuth, Guillermin, Del Prado, Garrigou-Lagrange, Marín Solá, Muñiz...

el primer caso, hay que admitir un decreto subjetivamente absoluto y objetivamente condicionado, al que sigue la ciencia libre de los «futuribles» (cf. Mat. 11, 21); en el segundo caso, el decreto divino es absoluto tanto subjetiva como objetivamente, y le sigue la ciencia de visión, que es ciencia de aprobación para los actos buenos y de permisión para los malos. Así pues, ya *ab aeterno* Dios decretó libremente «premover y predeterminar *físicamente*» la voluntad humana en el tiempo—*concurso previo*—, y concurrir después con ella a sus acciones y efectos —*concurso simultáneo*—.

Estas premoción y predeterminación, debidas al Primer Motor Inmóvil y a la Primera Causa Libre, de ningún modo destruyen la libertad; antes al contrario, la constituyen, actualizan y confirman. Pues, como explica el Angélico (*Q. disp. de malo*, q. 6, art. único), es la misma voluntad la que se mueve y determina a sí misma bajo la moción divina. O como explica más ampliamente el Aquinatense: «Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest, sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum» (40). «Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales: ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem» (41).

Los molinistas se empeñan en llamar «bañezianismo» a este sistema tomista, defendido por los dominicos y por otros muchos teólogos.

Está fuera de nuestro propósito probar la paternidad tomista de esta doctrina. Como también investigar la verdad o falsedad del tomismo y del molinismo, temas ya estudiados ampliamente, y con diversas soluciones, por innúmeros autores (42).

---

(40) S. THOMAS: *Q. disp. de malo*, q. 6, art. único ad 3.

(41) S. THOMAS: I, q. 83, a. 1 ad 3.

(42) De la inmensa bibliografía existente solamente citaremos: *a)* en favor del *molinismo* (además de Molina y de Suárez): Valencia, Vázquez, los Conimbricenses, Lesio Ruiz de Montoya, Lugo, Petavio, Urráburu, De Regnon, Schneemann, Frins, Honteim, Loinaz, Descoqs, Hellín...; *b)* en favor del *tomismo:* Báñez, Alvarez, Lemos, Serry, Juan de Santo Tomás y demás autores citados en la nota 39, a los que debe agregarse a P. Mandonnet (l. cit.) y a V. Carro

c) *Otros sistemas.*—Además del tomismo y del molinismo existen otros modos o sistemas de explicar este problema y defendidos (aunque menos comúnmente) por escritores católicos. Dada su menor importancia histórica, nos contentaremos con reseñarlos sucintamente.

a') *Doctrina de la premoción física indiferente* (tal es la opinión de Cornoldi, Billot, Remer, Mattiusi, Arnou, Gisquière, etc.).

b') *Doctrina de la premoción por mera asistencia extrínseca* o «condeterminación» (como opinan los autores escotistas, Reding, y en cierto modo Pecci, Satolli, Paquet...).

c') *Doctrina de la premoción y predeterminación moral* (sistema agustiniano): la voluntad humana es promovida y predeterminada por Dios, no física, sino moralmente; no con causalidad eficiente, sino con causalidad final y por medio de la llamada *delectatio victrix* (tal es la explicación de Bellelli, Berti, Del Val, etc.) (43).

B) Situación del problema en el Asturicense.

1. *Situación histórica de la cuestión en las obras del Asturicense.*

Sería muy conveniente estudiar todas las circunstancias históricas, y especialmente los diversos autores y doctrinas que influyeron de algún modo en la mente del Asturicense acerca de este magno problema. Sobre todo, merecería un estudio particular el posible influjo de los grandes teólogos salmantinos Francisco de Vitoria, Pedro de Soto, Domingo de Soto, Melchor Cano, Mancio de Corpore Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Francisco Zumel, Juan Gallo...

Mas tal estudio excedería los límites de nuestro trabajo y sería ajeno a nuestro propósito. Para el cual bastará examinar la situación histórica de la cuestión en las obras de fray Juan Vicente por respecto a Báñez y a Molina, supremos adalides en la referida polémica.

a) Notemos, en primer lugar, que en la primera obra del Asturicense, o en los Comentarios a la I Parte de la Suma Teológica

---

(l. cit.). Cf. J. Van der Meersch (art. cit.), y J. Sagués, S. I.: *La suerte del Bañecianismo y del Molinismo,* en «Miscelánea Comillas», XXXIV-XXXV (1960), 393-431 (artículo erudito, pero tendencioso contra el «bañecianismo»).

43) Cf. J. M. Cornoldi: *Filosofía Scolastica,* Roma, 1875; L. Billot: *De Deo Uno et Trino,* Romae, 1935; E. Gisquière: *Deus Dominus,* vol. 2, París, 1950; B Mastrio: *In I Sentent.,* dist. 3, q. 3, a. 8; F. Bellelli: *Mens S. Augustini de modo operationis humanae naturae,* Romae, 1727; L. Berti: *Opus de disciplinis theologicis: tractatus de gratia,* Monachii, 1737; H. Del Val: *Sacra Theologia Dogmatica,* Matriti, 1906.

(cuestiones 1-8, 12-15, 19) escritos entre 1584 y 1585, no aparece nunca el nombre de MOLINA, aunque sí se describe con precisión la doctrina molinista (u otra muy semejante a ella). Sólo se encuentran en dicha obra algunas referencias un tanto oscuras. Veamos un ejemplo: «Tamdem hanc sententiam [la que niega que nuestra voluntad sea predeterminada por Dios: cf. ff. 238r-240r] in substantia sequuntur omnes illi theologi qui putant ex parte nostra dari causam praedestinationis et reprobationis [opinión que más tarde—*De origine gratiae*—, tract. 3, cap. 41, f. 828v—ha de atribuir a Molina], et ex his qui adhuc suam doctrinam non typis mandaverunt, multi doctissimi in hanc sententiam propendunt» *(In I Partem,* q. 19, a. 8, fol. 240r).

Por el contrario, en el tratado III *De origine gratiae,* terminado el año 1589, se cita varias veces y expresamente el nombre de MOLINA *y* de su *Concordia.* La cual afirma haber leído recientemente *(novissime)* el Asturicense, quien reprueba casi siempre su doctrina (44). De hecho la *Concordia* de Molina fué publicada por vez primera en Lisboa en 1588, y pudo el Asturicense leerla en Salamanca el mismo año, o más probablemente el año siguiente, cuando empezó a divulgarse con rapidez el famoso libro del jesuíta conquense (45).

También en la última obra del Asturicense—*Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia,* ed, Nápoles, 1625—aparece expresamente el nombre de Molina, como consta por el texto siguiente: «Inter noviores theologos eam novissime in lucem edidit LUDOVICUS A MOLINA in libro qui inscribitur *Concordia lib. arb. cum gratiae donis,* q. 23, a. 4 et 5, disp. 2» (o. cit., q. 7, sect. 4, dubit. 3, par. 5, p. 435a).

b) El nombre de Domingo BÁÑEZ se lee con frecuencia tanto en la primera como en la segunda obra de fray Juan Vicente. Le nombra casi siempre en forma honorífica *(sapientissimus magister Báñez),* aunque no raramente se aparta de sus doctrinas.

En los *Comentarios a la Primera Parte,* y tratando de nuestro asunto, el autor cita cinco veces de modo explícito a Domingo BÁÑEZ, remitiendo a sus discípulos a los profundos comentarios que sobre las mismas cuestiones de la *Prima Pars* acababa de publicar

(44) «Legi novissime quoddam opus *de concordia* et libero arbitrio a Ludovico *Molina* editum...» (DOG, f. 641r; cf. Ibídem, ff. 687r, 765v, 782r, 783r, 784r, 788r, 820v, 828v, 829v, 830v, 834r, 836v, 837r.

(45) Cr. I. RABENECK: *Ludovici Molina liberi arbitrii cum gratiae donis... concordia,* edic. Oniae-Matriti, 1953, págs. 3*-4*.

el gran teólogo salmantino (46). Implícitamente se cita a BÁÑEZ dos veces, por lo menos, en la primera obra del Asturicense. En el folio 206r se escribe: «Sententiam negativam docent multi ex discipulis D. Thomae» (cf. BÁÑEZ: *In I Partem*, q. 19, a. 5). Y en el folio 209v leemos lo siguiente: «Communiter docent discipuli D.Thomae utrumque esse probabile, sed multi eorum probabiliorem censent sententiam negativam» (cf. *Ibídem*, a. 6).

En el tratado tercero *De origine gratiae* cinco veces, por lo menos, se cita expresamente a Báñez: «Hanc sententiam [que ninguna creatura puede ser causa de la volición divina] docet S. Thomas..., Magister BÁÑEZ, I. P., q. 19, a. 5» (o. cit., cap. 12, f. 546v). «Hanc sententiam docet sapientissimus Magister BÁÑEZ» (cap. 16, f. 569v). «Unde satis consequenter loquitur Magister BÁÑEZ, dum inquit *(In I Partem*, q. 19, a. 7) in illo casu quo Deus per modum naturae operaretur, contingentiam rerum non reducendam fore ad Deum ut ad primam efficientem radicem» (cap. 17, f. 577r). «Denique Sancti Thomae discipuli eiusque doctrinae fideles interpretes hanc constantissime sententiam [la predeterminación eficaz para todos los actos buenos] afirmant. Pro qua legantur novissimi interpretes S. Thomae, Magistri sapientissimi BÁÑEZ et ZUMEL, in Commentariis ad I P., qq. 14, 19, 22 et 23» (47).

Creemos que este último texto es de gran interés, pues es el único lugar en que el Asturicense se atreve a nombrar expresamente a Domingo BÁÑEZ—aunque con sumo respeto—entre los adversarios de su doctrina, al reseñar las diversas opiniones de los teólogos sobre esta disputada cuestión. En los demás lugares, cuando BÁÑEZ es contrario al autor, éste sólo le cita implícitamente, movido sin duda por razones de respeto y amistad (48).

---

(46) «De qua re legatur Mag. Banes in hoc artículo [I, 14, 13], dubio 1» (f 159r). «De quo etiam legatur Mg. Banes sapientissimus hic dubio 1» (Ibídem). «De aliis articulis [I, 14, aa. 15-16] legatur sapientissimus Mg. Banes» (f. 163v). «De qua re legatur Mg. Banes in I p., q. 57, a. 3» (f. 222v). «Circa sequentes artículos [I, 19, aa. 9-12] legatur magister Banes, nam ea quae ipse dicit sufficiunt» (f. 262v).

(47) DOG, cap. 39, f. 786r. En el cap. anterior, f. 785v también se cita al «Sapientissim. Mg. Banes, I p., q. 23».

(48) A los textos ya citados podemos añadir los siguientes: «Probabilis est sententia, quae negat voluntatem antecedentem reperiri formaliter in Deo. Ita Scotus, Gabriel et Scotistae..., et ex discipulis S. Thomae nonnulli gravissimi [cf. Báñez: In I, 19, 6] eamdem sententiam docent» (DOG, cap. 14, ff. 556r-556v). «Noviores interpretes D. Thomae gravissimi hanc sententiam incunctanter affirmant» (DOG, cap. 29, f. 687v). «Viri quidam gravissimi Caietanum in contrariam volunt sententiam [de la predeterminación física] trahere» (DOG, cap. 31, f. 702r). «Numquam satis mirari possunt unde gravissimis quibusdam thomistis in mentem potuit venire Sanctum Thomam in ea fuisse sententia, ut doceret hominis voluntatem efficaci Dei concursu praevio ad mala opera se-

¿Fué fray Juan Vicente discípulo de Domingo Báñez? Responde afirmativamente el padre Luis GETINO (49), pero sin aducir ninguna prueba de su aserto. Ignoramos si consta o no históricamente dicha afirmación. Aunque sí parece posible, e incluso muy probable, que nuestro autor asistiera a las lecciones de aquél celebérrimo Maestro durante los años de sus estudios (1572-1575) en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, o quizá también en Salamanca (entre los años 1577-1582) cuando el astorgano ocupaba la cátedra de Durando. De todos modos es evidente que tuvo que conocerle personalmente y convivir con él (50).

Cita asimismo expresamente el Asturicense a otros teólogos contemporáneos, o un poco anteriores a él, entre los cuales bastará indicar los nombres de Melchor Cano (51), Domingo de Soto (52), Bartolomé de Medina (53), Juan Gallo (54), Francisco Zumel (55), Andrés Vega (56).

Notamos, finalmente, que—según nuestra información—el autor nunca hace expresa mención de la famosa polémica entre Báñez y Molina, ni de las célebres controversias *De auxiliis*, que comenzaron ya en 1588 (apenas publicada la *Concordia)*, pero que sólo después de la muerte de fray Juan Vicente (1595) obtuvieron rango oficial en Roma (57).

Concluímos, por tanto, que el Asturicense conoce con exactitud las doctrinas de las partes litigantes, y aún que está fuera del torbellino de las disputas; por lo cual se encuentra en óptima situación histórica y en excelente posición objetiva, y debe ser conside-

---

cundum substantiam praedeterminari» (DOG, cap. 34, f. 721v). «Scio graves quosdam S. Thomae discipulos conari hunc locum [I-II, 9, 6 ad 3] ad suam sententiam reducere. Sed certe nihil proficiunt...» (DOG, cap. 34, f. 733r).

(49) «¡Mancio discípulo de Vitoria; Báñez de Mancio; Juan Vicente, de Báñez!» *(El Maestro Fray Francisco de Vitoria, Madrid*, 1930, p. 515).

(50) Sobre la vida del Asturicense véase lo dicho antes. Sobre Domingo Báñez pueden verse los diversos artículos publicados por el P. V. BELTRÁN DE HEREDIA, en *La Ciencia Tomista*, 25 (1922 I), 64-78 y 208-264; 40 (1929 II), 312-322; 47 (1933 I), 26-39, y 162-179.

(51) «Illam [sententiam] carpit Magister CANUS lib. 2 de locis theologicis, cap. 4» (DOG, cap. 34, f. 731r).

(52) Cf. DOG, cap. 29, f. 687r; cap. 33, f. 718r; cap. 45, ff. 857r-887v, etc.

(53) Cf. DOG, cap. 12, f. 546r; cap. 39, f. 748r; cap. 40, f. 808r; cap. 41, f. 829v; cap. 45, f. 857r.

(54) «...Magistrum Fratem IOHANNEM GALLO, qui in hac nostra Salmanticensi Academia inter gravissimos et doctissimos meae tempestatis magistros dignus fuit haberi» (DOG, cap. 45, f. 862r).

(55) Cf. DOG, cap. 39, f. 786r; cap. 42, f. 942v.

(56) Cf. DOG, cap. 29, f. 687v; cap. 40, f. 807r y 808r; cap. 45, f. 856v.

(57) Véase lo dicho anteriormente sobre el origen y desarrollo de las controversias *De auxiliis.*

rado justamente como testigo calificado de los inicios de la controversia *De auxiliis.*

2. *Orden sistemático de la cuestión en las obras del Asturicense.*

a) *En los Comentarios a la Primera Parte* (Ms. 1607 Bibliot. Univ. de Salamanca).

Roza el autor nuestra cuestión en el *artículo 13 de la cuestión 14,* donde se trata de la ciencia divina de los futuros contingentes. Estudia principalmente los puntos siguientes:

El hecho cierto del conocimiento divino de todos los futuros contingentes (fol. 148v).
Cómo conoce Dios infaliblemente, y con qué clase de ciencia, los futuros contingentes (ff. 150r-159r).
Cómo conoce Dios los futuros por su presencialidad en la eternidad divina (159v-163v).
Cómo conoce Dios los futuros condicionados o los *futuribles* (163v-169r).
Cómo se pueden compaginar con la presencia divina la contingencia de los futuros y la libertad del hombre (169r-175v).

Más importante—para nuestro objeto—es la *cuestión 19:* sobre la voluntad divina (ff. 193r-262v). Los artículos más interesantes son el sexto, y sobre todo, el octavo. En el *artículo 6* trata el autor de la voluntad antecedente y de la voluntad consiguiente, y afirma que lo más probable es que ambas se den formal o propiamente en Dios (ff. 209r-212r). En el *artículo 8* se estudia *ex professo* nuestra cuestión (ff. 213v-262v), y precisamente según el orden siguiente:

A') *Prenotandos:* noción de la contingencia y de la libertad (fol. 215r); primera fuente o raíz de la contingencia (ff. 215r-220v).
B') *Planteamiento del problema:* el concurso de Dios con las causas naturales y con las causas libres (f. 220v). Se reprueba la opinión de Durando, que niega el concurso inmediato de Dios (221r); concurso divino previo, y concurso divino simultáneo (221r); el problema versa únicamente sobre el primero (221v).
C') *Cuestión I* o cuestión previa: el concurso previo en las causas naturales (222r).
Cuestión II: el concurso previo con las causas libres—punto en que radica la mayor dificultad—(ff. 223r y ss.).
1') *Prenotaciones:* concurso previo natural, y concurso previo sobrenatural; auxilio sobrenatural suficiente, y auxilio sobrenatural eficaz—sobre el cual solamente versa la dificultad—(223r); dos opiniones extremas y una media (ff. 223r-224r); cuatro proposiciones del autor (224r-225r); se explican la noción de *auxilium* y sus diversas clases (226v-228r); se explica el objeto de la cuestión (228r).
2') *Argumentos en favor de ambas partes:* en favor de la parte afirmativa (228r-230r), y en favor de la parte negativa (230r-238r).
3') *Cinco opiniones diversas:* dos opiniones extremistas y dos medias (238r-241v).
4') Predeterminación *física,* y predeterminación *moral* (241v).

5') *Conclusiones:*

a') sobre la predeterminación a las obras moralmente *malas* (242r-244v);

b') sobre la predeterminación *física* a las obras *buenas naturales* (244v-246r);

c') sobre la predeterminación *física* a las obras *sobrenaturales;* donde se estudia su necesidad, y su existencia ordinaria y extraordinaria (246r-248); se responde además a los argumentos u objeciones de la segunda parte, y se explica cómo puede armonizarse la libertad con la predeterminación física (248r-249r); se explica también la habitud entre eficacia y necesidad (249r), y de cuántos modos puede ser determinada la voluntad humana (249r-249v); al fin se explican algunos textos de los Santos Padres (250r-251r).

d') sobre la predeterminación *moral* a las obras *buenas naturales:* se explica la predeterminación *eficaz,* y se excluye la doctrina contraria y el recurso a la providencia general de Dios (251r-253r); se prueba la existencia de la predeterminación moral «regulariter loquendo»; se declara sentencia peligrosa y próxima a error la que niega la predeterminación eficaz (58), y se afirma que puede disputarse en teología sobre si es física o moral (253r); nosotros consideramos que la necesidad de dicha predeterminación moral—eficaz no es intrínseca, sino solamente extrínsica—*de facto* y por razón del orden establecido por la providencia (253r).

e') acerca de la predeterminación *moral* a las obras *sobrenaturales:* también aquí sólo se trata de una cuestión *de facto;* se explica el triple orden de los actos sobrenaturales (253r); se concluye la necesidad de la gracia *eficaz:* se prueba la conclusión, y se responde a las objeciones de la sentencia contraria, que es «error in fide, nisi ego fallor» (254r-259r); se prueba la necesidad de admitir la predeterminación *moral,* y se declara que esta proposición «non pertinet ad fidem, sed apparet valde probabilis ex dictis superius in 3a. conclusione» (259v); se añaden nuevas pruebas tomadas de la Sagrada Escritura, de San Agustín, etc. (259v-260v); se infieren algunos corolarios (260v-261v); finalmente, se replica a las objeciones en contra de esta doctrina (261v-262v).

b) En el Tratado III *De origine gratiae* (Archivo General de la O. P., Santa Sabina, Roma, XIV-366).

Como explicamos anteriormente el Asturicense había proyectado escribir, dividida en dos libros, una obra completa *De origine* (libro I) *et potestate gratiae* (libro II). Mas de hecho sólo escribió —según parece—el libro I, conforme al plan siguiente:

En el *Tratado I* estudia la naturaleza y las propiedades de la gracia; en el *II* trata del mismo Dios (Uno y Trino), cuya naturaleza es formalmente participada por la gracia; en el *III* y último estudia la producción divina de la gracia, y con ese motivo trata asimismo de la ciencia de Dios, de su voluntad, de su providencia, de la moción divina y del concurso de Dios con la voluntad humana.

---

(58) El autor moderó después esta severa censura, declarando a dicha opinión solamente «peligrosa» (cf. DOG, cap. 27, f. 671r).

El orden particular de este tercer tratado nos lo explica el mismo autor con las palabras siguientes:

«CAPITULUM 43: *Num omnis gratia sit praedestinationis effectus.* Hic tendenbant omnia illa, quae in 3. hoc Tractatu tam prolixa disputatione de divina providentia, de aeterna humanorum actuum praedefinitione, de efficaci humani arbitrii praedeterminatione, quae divinis fit auxiliis, pertractavimus, ut brevi colligeremus epilogo, omnem gratiam qua Deus homines iustificat et in filios adoptat sciamus effectum esse praecipuum per divinam providentiam ex aeternitate praedefinitum et praeordinatum, et in quem vel producendum vel conservandum et augendum universa Dei auxilia humanum arbitrium disponentia et praedeterminantia destinantur» (59).

Estudia el autor todos estos temas a lo largo del Tratado III. Al fin del cual añade tres capítulos, que versan sobre la gracia en cuanto efecto de la predestinación (cc. 43-44), y sobre la producción de la misma gracia (c. 45).

Expongamos, pues, brevemente y de modo sistemático, el orden seguido en este último tratado sobre el origen de la gracia (60):

Se trata de la producción de la gracia, o de su causa eficiente. Toda causalidad ha de ser referida formalmente a alguna potencia. Según el orden de las potencias, deberíamos estudiar, en Dios, primeramente el intelecto, luego la voluntad, y finalmente la potencia ejecutiva. Mas como la gracia mira especialmente a la voluntad gratuita de Dios, debemos comenzar por el estudio de la voluntad divina.

A') *La voluntad divina* (capítulos 1-14, ff. 515r-558v); donde se estudian las siguientes cuestiones:

1') «Num actus liber voluntatis divinae sit formaliter perfectio» (cap. 1, ff. 515r y ss.).

2') Num in Deo liberum arbitrium formaliter reperiatur» (cap. 10, ff. 527v y ss.).

3') «Num sit in Deo realis potentia ad volendum oppositum eius quod voluit» (cap. 11, ff. 535r y ss.).

4') An Dei voluntas ex suo obiecto moveatur» (cap. 12, ff. 544r y ss.).

5') «Dei voluntas in antecedentem et consequentem distinguitur» (cap. 13, ff. 552v y ss.).

6') «Num antecedens voluntas formaliter sit in Deo» (cap. 14, ff. 556r y ss.).

B') *La providencia divina* y sus diversas partes (capítulo 15, ff. 559r y ss.).

C') *La contingencia* de las creaturas y su raíz primera (cap. 16, ff. 566v-569v, y cap. 17, ff. 569v-582c).

D') *La ciencia de Dios:*

1') El conocimiento de los objetos «coexistentes con la eternidad» (caps. 18-20, ff. 583r-612v).

---

(59) DOG, cap. 43, f. 846r.

(60) Recuerde el lector que el orden y la distribución de este tratado en capítulos es bastante confuso.

2') El conocimiento de los futuros contingentes, por medio de la esencia divina, como existentes en la eternidad (caps. 21-22, ff. 612v-624r).

3') El conocimiento de los futuros contingentes en sí mismos (cap. 23, ff. 624r-634r).

4') El conocimiento de los futùros condicionados o de los «futuribles» (caps. 24-25, ff. 643r-651v).

5') El conocimiento de los futuros contingentes en sus causas; donde se estudian también su presciencia, previsión y predifinición, y se explanan la certeza y universalidad de la divina providencia al par que su relación con los actos libres de la voluntad, etcétera (caps. 26-28, ff. 625r-685r).

E') *La predeterminación y el concurso divino* (caps. 29-42; ff. 685v-845v).

1') Concordia del auxilio previo, eficaz y determinante, con la libertad humana (cap. 29). *Planteamiento de la cuestión* (se trata de la predeterminación temporal, y de su posible armonía con nuestra libertad: ff. 685v-686v). *Argumentos* en favor de la parte negativa y argumento «sed contra» (ff. 686v-687r). *Dos opiniones* entre los teólogos, una afirmativa y otra negativa (ff. 687r-687v). Noción de la determinación «in actu primo» e «in actu secundo»... (ff. 688r-690v). *Conclusión I:* es posible la concordia del auxilio divino eficaz—aunque sea físico—con la libertad humana (f. 690r). *Conclusión II:* sin embargo, hay que afirmar que el auxilio físico «disminuye» la libertad (f. 692r). Se responde a los argumentos en pro de la parte negativa (cap. 29 bis, ff. 649r y ss.), y se explican después las nociones de necesidad y de eficacia, como también los diversos modos con que puede ser determinada nuestra voluntad, y la concordia del auxilio eficaz con la indiferencia de la libertad (ff. 684r-695r).

2') *Necesidad intrínseca del concurso previo* y eficazmente predeterminante. Se pregunta «num praevius Dei concursus efficax, voluntatis praedeterminativus, sit simpliciter necessarius ad omnem eius actionem» (cap. 30, ff. 697r y ss.). *Prenotandos:* prederminación física y predeterminación moral; moción moral respecto de la voluntad, y física por parte del Primer Motor (ff. 678r-678v). *Argumentos* en favor de la parte afirmativa (ff. 699r-700r). *Anotación* sobre la dificultad de la cuestión (versa sobre el concurso precedente al uso activo de la voluntad: ff. 700r-701v). Dos sentencias contrarias: afirmativa y negativa (f. 701v). *Conclusión I:* sobre la necesidad intrínseca del concurso previo *físicamente* predeterminante (ff. 701v-708r). *Conclusión II:* sobre la necesidad intrínseca del concurso previo *moralmente* predeterminante (708r-709r). *Se responde a los argumentos* en pro de la parte afirmativa, se explica la doctrina de Cayetano (en los Com. a la I-II, q. 9, a. 6 ad 3), y se establecen cinco puntos ciertos acerca de la presciencia, de la preordinación y del concurso de Dios (cap. 32, ff. 709r-715r).

3') *La predeterminación a los actos malos* (caps. 33-36, ff. 715r-735r). Se pregunta «num praevio Dei efficaci concursu voluntas ad pravas actiones quoad materialem eorum substantiam determinetur» (cap. 33, ff. 715r y ss.). *Prenotando:* se habló antes de la posibilidad y de la necesidad intrínseca de la predeterminación divina; ahora comenzamos a tratar del *hecho* o existencia de la misma; y en primer lugar se estudiará la predeterminación a los actos *malos*, luego a los buenos (ff. 715r-715v), *Argumentos,* a favor de la parte afirmativa. *Opiniones:* la opinión de Lutero, y dos opiniones entre los católicos (ff. 715v-718r). *Conclusión I:* sobre la predeterminación al pecado en cuanto tal (ff. 718r-718v). *Conclusión II:* sobre la pre-

determinación moral al acto del pecado (ff. 718v-720v). *Conclusión III:* sobre la predeterminación física al acto del pecado (se prueba ampliamente la parte negativa, y se impugna con múltiples argumentos la sentencia contraria: ff. 720v-729v). Se responde a las objeciones de la parte afirmativa, y se explica y defiende más la conclusión anterior (cap. 34, ff. 730r-735v). *Escolio* o aclaración sobre la presciencia divina del pecado (caps. 35-36, ff. 737v-759v).

4') *La naturaleza del auxilio previo.* Se pretende saber «in quo consistat Dei auxilium esse praevium et antecedens humanae voluntatis operationem» (cap. 37, ff. 760r-768). Se estudia aquí la *segunda dificultad,* que versa sobre la predeterminación divina a los actos *buenos.* Se explican los términos «causa natural» y «causa libre», y los diversos sentidos de «previo» (respecto de la acción o respecto de la voluntad; previo según el tiempo, según la naturaleza, o sólo según la razón: ff. 760r-765v). Corolario contra algunos autores «noviores» y contra LUIS DE MOLINA (f. 765v). Por qué no se pone el concurso *coadiuvans* entre los prerrequisitos para obrar (ff. 766v-767v). El concurso previo en sentido amplio y en sentido estricto (ff. 767v-768r).

5') *La naturaleza del auxilio eficaz:* Se expone en qué consiste la eficacia de los divinos auxilios (cap. 38, ff. 768r y ss.). Se explican el concurso natural y sobrenatural de Dios (f. 768r), el auxilio habitual y el auxilio actual (ff. 769v-770v). Se declara la relación del auxilio habitual con el eficaz (ff. 770v-771v). Se explana la naturaleza del auxilio suficiente y del eficaz (ff. 771v-772v), del auxilio concomitante y del previo (ff. 772v-773r).

6') *La existencia del auxilio previo eficazmente predeterminante.* Donde se estudia: «num praevium efficax Dei auxilium omnem humanae voluntatis actionem de facto praecedat» (cap. 39. ff. 773v y ss.). *Prenotando:* se trata del hecho de la predeterminación divinina a los actos *buenos* (que es la segunda dificultad mayor en esta cuestión: f. 774r-779v), y en favor de la afirmativa (ff. 779v-781v). *Primera opinión* negativa, y su subdivisión (ff. 781v-784r). *Segunda opinión* afirmativa, y diversos autores que la defienden (ff. 784r-786r). *Tres opiniones intermedias* (ff. 786r-786v). [cap. 40]. *Aclaración:* distinción entre predeterminación física y predeterminación moral; no se trata aquí de los auxilios previos suficientes (sino sólo de los eficaces: ff. 786v-787r). *Conclusión I: sobre* la predeterminación a las obras buenas *naturales;* se prueba la existencia de dicha predeterminación por el orden infalible de la divina providencia (ff. 787v). *Conclusión II:* sobre la predeterminación a las acciones *sobrenaturales* (f. 787v). Crítica de la opinión contraria (o negativa), y juicio sobre la sentencia de Molina (ff. 788r-788v). Se explica, se defiende y se prueba la doctrina afirmativa en cuanto a todos los actos sobrenaturales, y en cuanto a los actos propios de los predestinados; se refuta la opinión contraria (ff. 788v-795r). *Observación:* estas dos conclusiones sobre el *hecho* de la predeterminación infalible son más ciertas que las que se siguen sobre el *modo* de dicha predeterminación (f. 795r). *Conclusión III:* sobre la *necesidad intrínseca* de la predeterminación *física* en los actos naturales y sobrenaturales (ff. 795r-805r). *Conclusión III* (bis): sobre el hecho y el modo de predeterminar Dios *física,* y *regularmente,* a la voluntad humana, y sobre la concordia de dicha predeterminación con nuestra libertad, tanto en el orden natural como en el sobrenatural (ff. 805r-806v). *Conclusión IV:* sobre el hecho y el modo de predeterminar Dios *moralmente,* y «*regulariter*», a nuestra voluntad en los actos naturales y sobrenaturales. Se explica la parte

afirmativa; se admite que, con la predeterminación moral, siempre intervienen algunas «inmutaciones» físicas, y se exponen los modos en que se realiza dicha predeterminación moral (ff. 807r-808r). Autores que admiten esta conclusión (ff. 808r-810r). Se prueba la conclusión precedente por la S. Estritura, por los Concilios, por los Santos Padres, y por razones teológicas (ff. 810v-816v). *Se resuelven las objeciones* de los autores contrarios (ff. 816v-819r). Se infieren algunos *corolarios* contra Silvestre [Prierias], contra Molina y contra todos los que ponen en el hombre la causa de la predestinación (ff. 819-821v). Se solucionan las objeciones del cap. 39, y se explanan diversas dificultades; se responde a las razones de la parte negativa; se reprende a Molina y a su doctrina acerca de la causa de la predestinación; se replica a los argumentos contrarios de la parte afirmativa. Resumen de todo lo dicho en esta cuestión (cap. 41, ff. 821v-835v).

7') *Digresión o cuestión especial,* donde se pregunta «num aequale duobus impiis auxilio adhibito, convertatur quandoque unus, alio in suis sceleribus perseverante»: prenotandos, opiniones, solución de la cuestión... (cap. 42, ff. 835v-845v).

F') *Epílogo del tratado III «De origine gratiae»* (caps. 43-45, ff. 846r-849v).

1') La cuestión de si la gracia es efecto de la predestinación (cap. 43, ff. 846r-849v).

2') La cuestión de si toda gracia conferida a los predestinados es efecto de la predestinación (cap. 44, ff. 849v-855r).

3') ¿Es la producción de la gracia una verdadera creación? (capítulos 45, ff. 855r-864v) (61).

Marcos F. MANZANEDO, O. P.

---

(61) *Nota Bene:* en la Relección *De habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia* (Nápoles, 1625) todo gira en torno a la *gracia habitual,* y nunca se trata expresamente de nuestra cuestión. Solamente se contienen algunos textos e indicaciones que aduciremos después en el decurso de nuestro estudio.

Teólogos y Exégesis *

El nombre que lleva esta enteca criatura ha sido cuidadosamente escogido entre otros muchos, que alguien, pasando de ligero sobre ellos, pudiera tomar como sinónimos, no lo siendo, y errar así el asunto de que se trata.

No se llama *Teología y Escritura* porque nadie, hoy al menos, pone en duda teoréticamente que la Teología mana, como de la fuente ubérrima, de la Palabra de Dios. Ni se llama *Teólogos y Escritura* porque, al lado del anterior, este nombre no puede sugerir más que es una admonición a los *teólogos* de recurrir a la *Escritura*, como si los teólogos no hubieran recurrido a no recurrieran ya a beber muchos de sus principios en la *Escritura*. Vaciaría este nombre de todo significado el solo caso de Santo Tomás, que fue la Teología encarnada, una Teología que nace de la Escritura, se amamanta a los pechos de la Escritura y se desarrolla y robustece con la medula de león de la Escritura, tanto que en el Santo tiene su plenitud total el título de *Magister in S. Pagina, Mag. in S. Scriptura,* título el más corriente que, según los Estatutos de la Sorbona y de otras Universidades por aquellas calendas, se daba a los que hoy simplemente llamamos maestros en Teología. En su magisterio oficial oral, el Angélico, fuera de su curso como Bachiller de las Sentencias antes del Doctorado o magisterio, no fué otra cosa que un verdadero y perfecto Profesor de Sagrada Escritura—lo que explica la calidad y solidez de su Teología.

Dejados al lado otros nombres que no serían más que matices de los que no lleva o del que lleva mi criatura, digo que el que lleva no indica ni que *los teólogos* deban atender a la Exégesis, pues ya lo saben, ni que de hecho no atiendan a ella *los teólogos*: bastaría

(*) Texto de la conferencia pronunciada por el autor en el Auditorium de Santo Tomás de Avila.

el caso de teólogos (más fuera de España que dentro) que hoy la tienen en cuenta para hacer inútil un trabajo en este sentido. No queda, pues, otro asunto a tratar en estas relaciones entre Teología y *teólogos*, por una parte, y *Escritura* y Exégesis, por otra, que ver y rectificar la postura práctica, no teorética, de teólogos, que no son los que más suenan, desde luego, no de *los teólogos*, enfrente de la Exégesis.

Tal vez alguno, del desfile de estas cuartillas entre mis manos, saque la impresión de que hablo así de *teólogos* por una parte, pero por otra no de Exégesis, sino de Escritura y Exégetas. Es que la Exégesis no tiene otra boca que la de los exégetas, y aunque suene Escritura, la música de fondo es la Exégesis: la Escritura entendida según la Exégesis, pues el sentido de muchísimos lugares de la Escritura nunca fue ni es *per se notus*. Así que si no se usa del medio de la Exégesis, serán el libro de los siete sellos. Cuando se oiga, pues, Escritura, se añada generalmente: a través de la Exégesis.

Está claro que queriendo yo ser actual y de provecho para los actuales *estudiantes*, hablo de la Exégesis actual y de actuales *teólogos* que cultivan la Teología Escolástica, la única Teología que sea verdadera *scientia*, sui generis utique, y sapientia, mas que no parecen atender suficientemente a la Exégesis.

I

EL HECHO

Efectivamente, se repite hoy con nueva modalidad el achaque tan antiguo como el principio de la Teología en cuanto disciplina distinta de la Exégesis en los siglos XII y XIII. Por una parte, ciertos *teólogos*, que aspiraban a la sistematización de las doctrinas sagradas en cuadros racionales, prescindían más de la cuenta de la Exégesis y aún de la *Biblia*, como nos lo dice San Buenaventura en su *Breviloquium* (1) «*Novi theologi frequenter ipsam Sacram Scripturam exhorrent tamquam incertam et inordinatam et tamquam quamdam silvam opacam*». Por otra, ciertos exégetas—que eran los *teólogos* de antaño—se oponían a toda labor sobre la Sacra Doctrina que no fuera verdadero trabajo exegético o de interpretación de la Sagrada Escritura y tenían horror, ellos ahora, a todo método racional para aclarar, pulir y profundizar los datos y doctrinas que se encuentran en la *Biblia:* se oponían, en una palabra, a la Quaestio Disputata que entonces nacía.

(1) Prolg. § 6, n. 5, B. A. C., t. I, p. 193.

Conflicto este y enemistades científicas, irracionales y anticientíficas, por ambas las partes, que disolvieron con la sola construcción de sus obras de Sacra Doctrina (hoy decimos teológicas) los grandes escolásticos del siglo XIII, Alejandro de Halés, San Buenaventura, Enrique de Gante, San Alberto Magno y más que todos Santo Tomás, paradigma para todos los siglos de armonía, no ocasional y extrínseca, sino íntima y vital de Escritura a través de la Exégesis y de lo que hoy llamamos Teología. El olvido de la manera de proceder de estos grandes Maestros en su hacer Teología, o el desconocimiento profundo de sus obras enfrentó de nuevo en el siglo XV en la Universidad de París a exégetas y teólogos, al parecer no tan mansamente como hoy parecen estar enfrentados.

Porque hoy también hay una guerra no ruidosa, sino sorda (o, dicho con frase extranjera, fría) entre exégetas modernos y teólogos del día. O parece más exacto decir que se da la conjura del silencio y de ignorarse mutuamente en lo que no deben entre teólogos y exégetas, la cual se manifiesta en quejas por ambas partes, no desprovitas de razón, aunque no falten a las que falta fundamento, porque no lo es cierta *ignorancia elenchi.*

El crío que aquí va desarrollándose no se engendró para encarnar las justas quejas que tienen los teólogos contra muchos exégetas. Creo que en ellas pudiera tomar cuerpo un niño bien rollizo, pero debemos aquí arrinconarlas.

Las de los exégetas, sus acusaciones contra los teólogos, las más graves se pueden cifrar en una sola: les falta a ciertos teólogos y predicadores el sentido histórico de la Sagrada Escritura, de sus sentencias y palabras, que la Exégesis moderna intenta entender con este sentido. A esta acusación central la precede otra sobre citar o apoyarse en textos inciertos, falsos o dudosos, y otra la sigue que es la falta de un contacto real e ininterrumpido con la Escritura.

1) Apoyarse o citar textos falsos o dudosos.

Esto puede pertenecer al campo previo a la Exégesis, que es la Crítica *Textual,* o la de la misma Crítica Literal, que es la Exégesis.

a) *Crítica Textual.* Se apoyan en un texto corrompido en el original o mal traducido en la versión que usa.

—*Corrupción.* El «et mortui in Xto. resurgent *primi (prôtoi)* en vez de «resurgent *primo (próton*») (2). La primera lección supone dos categorías de resucitandos: una, evidentemente en el contexto, de los muertos antes de la Parusía, y otra, que no puede ser sino la

(2) I The., IV, 16.

de los vivos en la Parusía que tendrán que morir entonces para poder resucitar, contra lo que parece sonar el contexto. La segunda no pone dos momentos de un mismo acto, e. d. de resurrección: la de los ya muertos y la de los que han de morir, sino dos actos diferentes: resurrección de los muertos, y rapto de resucitados y vivos juntamente al encuentro del Señor glorioso que viene a inaugurar la última etapa del reino mesiánico—lo que parece exigir el contexto.

—*Mala versión.* El «Ipsa conteret caput tuum» (3), o el «signatum est super nos lumen vultus tui, Domine» (4), lumen que entienden de nuestra inteligencia, o el «generationem eius quis enarrabit» (5) que aplican a la generación inefable de Cristo «a Patre», etcétera, etcétera.

b) *Sentido falso o dudoso.* A veces *teólogos* y *predicadores* quieren establecer inconcusamente una verdad con textos en sentido falso o al menos dudoso y muy incierto, v. gr., para probar la resurrección, el famoso texto de Job «in novissimo die de terra surrecturus sum, etc.» (6), que podría tal vez caber en un libro de Historia de las Religiones o del desarrollo de la Revelación, pero que a los *teólogos* no les hace falta, porque les basta un solo texto aunque venga al final de la Revelación. O el «venientem in hunc mundum» entendiendo que es el hombre ese *veniens,* que con mayor probabilidad es el Verbo o la «Lux vera». O el «pax hominibus *bonae voluntatis*» (7), entendiendo esa buena voluntad la del hombre, no la de Dios: lo cual es tan probable. O el temeroso «reddent rationem de omni verbo otioso» (8) así como suena; cuando el sentido real, más ajustado al contexto es: toda palabra dicha a la ligera, es decir, sin fundamento, como es la calumnia de que se trata en el contexto—la gran calumnia de los fariseos contra Cristo de estar en convivencia con Belzebú, el mayor enemigo de su Padre, ante la cual reaccionó automática y violentamente el Señor: verbum otiosum sería, pues, verbum calumniosum.

2) Falta del sentido histórico de la *Escritura:* de su sentido y aún de lo que es en realidad de verdad la Sagrada Escritura.

Esta falta se manifiesta de muchas maneras:

a) Tomando ciertos textos en sentido metafísico u ontológico

---

(3) Gn. III, 15.
(4) Ps. IV, 7.
(5) Is. LII, 8.
(6) XIX, 25-27.
(7) Lc. II, 14.
(8) Mt. XII, 36.

que no tienen. V. gr. «Ego Dominus qui non mutor» (9) cuyo sentido viene a ser el mismo del famoso «sine penitentia *(ameta-méletos)* sunt dona Dei et vocatio» de Rm. XI 29 (10) e. d. irrevocables: O el «ego ex Deo processi» que habla de procesión temporal o ad extra (11). O el «Deus caritas est» (12) como si se refiriera a algo estático en Dios y no a algo dinámico y contingente: a saber que la manera de portarse Dios con los hombres es toda amor, no otra cosa (13). O la palabra «Verbum» en el *Prólogo* de San Juan tomada como nombre del Hijo en cuanto a la procesión *ad intra,* cuando la primera generación cristiana la entendió al parecer como nombre de la procesión *ad extra,* es decir, de la venida al mundo del Hijo de Dios, o del Hijo como encarnado porque así manifestaba el Padre a los hombres, a cuyo sentido, desviado por los *apologistas,* volvió San Irineo, discípulo de San Policarpo que había sido *auditor* de S. Juan (14).

b) Tomar ciertos términos siempre en el mismo sentido y no siempre lo tienen aún en el mismo autor y aún refiriéndose al mismo sujeto. V. gr. «Filius Dei» dicho de Cristo tomarlo siempre lo mismo, e. d. en sentido transcendente en In. I, 18 y Heb. I, 2 por una parte y en boca de Natanael (In. I, 49 o del centurión al pie de la cruz, Mt. XXVII, 54 por otra. O la palabra «cor» en igual sentido en estas dos frases: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo...» (15) y «ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxorem» (16), etc.

c) Dar a las palabras el mismo sentido que tienen entre nosotros, que muchas veces no es el mismo. Esta incongruencia es de todos los tiempos, por lo cual los ejemplos son innumerables y muchos de consideración. Basten algunos. El significado de «sanctificate, sanctus, etc.» en algunos lugares que no es corrientemente hoy todo el mundo sino «destinar, dedicar, dedicado...» Antequam exires de vulva *sanctificavi* te» e. d. a Jeremías (17): su uso este texto, tomado en sentido de santificación, ha tenido en Teología para aprobar *a fortiori.* «Omne masculino adaperiens vulvam *sanctum* Domino vocabitur» (18): su dificultad puso este texto a San Ambrosio que

(9) Mal., III, 6.
(10) Sobre *ametaméletos* vide P. Spicq, *R. B.* 1960, p. 210ss.
(11) In VIII, 42.
(12) I In IV, 8.
(13) Vide Spicq, *Agape,* Coll. «Etudes Bibliques», t. III, pp. 273-275.
(14) En una ponencia de la Semana Bíblica de 1953 por el R. P. Ausejo, O. F. M. C. No la he visto editada.
(15) Mt. XXII, 37.
(16) Ib. XIX, 8.
(17) Hier. I, 5.
(18) Lc. II, 23, cfr. Ex. XII, 2.

entendía *sanctum* como cuando nosotros usamos hoy esta palabra (19). O la palabra «Sacramentum» Eph. V, 32 que han tomado en el sentido técnico que tiene esta palabra en nuestra Teología, y que hay que tomar en el sentido de *misterio*, algo que tiene un *quid* oculto, lo cual significa también el latín *sacramentum* por el que se traduce aquí la palabra griega *mystérion* del texto original, a cuyo sentido obvio de misterio o cosa oculta en este lugar no se opone ninguna decisión del Tridentino en la materia. Hay que mencionar las palabras «caro, carnalis...» que aparecen en tantísimos lugares de la Escritura, v. gr. Rm. VIII y que suelen restringir al campo, ya no digo de la templanza sino al más reducido de la lujuria, cuando generalmente sobre todo en San Pablo tiene un sentido todavía más amplio que la «sensualitas» entre los teólogos cuando preguntan, por ejemplo, que si los primi motus sensualitatis son pecado; porque su significado en la Biblia depende de la antropología y psicología israelita, a los antípodas de la platónica y más aristotélica que la de Aristóteles pudiera decirse, y también de la Religión. Es decir, que *caro* en el *Verbum Dei* puede tener un sentido puramente antropológico o formalmente religioso, como en Rom. VIII, que no excluye sino que supone el antropológico.

Y no quiero detenerme en vocablos tan cargados de teología que se usan también en la *Biblia* con contenido teológico, como fe, justicia (la *sedaqah* en hebreo que puede significar justicia y caridad o amor), santidad (también en sentido teológico tradicional cristiano), gracia, gloria, veritas...

d) Otra falta de ese sentido histórico respecto a la Escritura (y parece una paradoja acusar de esto a teólogos) podría ponerse en esa carencia de una auténtica y profunda persuasión de que la *Biblia* es ante todo, y todavía se podría decir, únicamente, un libro de teología que contiene sí hechos, y hechos históricos, mas formalmente teológicos, y no sólo ideas teológicas, pero a veces lo que, a primera vista son hechos reales, en realidad de verdad no son más que escenificación, concreción sensible más o menos artificiosa de una idea y aún de un hecho. De donde se sigue que sin ese sentido histórico de que hablamos, se corre el riesgo de dejarse fascinar por lo tal vez hermoso y deslumbrante de la escenificación y del ropaje tomándolo por la realidad misma o cosa que quiere enseñar el hagiógrafo, o de no captar bien esa realidad o idea bajo tal concreción sensible. Pienso ahora en los libros de Jonás y 2 Macch. por si alguno creyera que me había ido al paraíso de Edén.

---

(19) Véase la Homilía de la Circuns. (Breviario.)

e) Y señalo el último hecho que acusa esta falta de sentido histórico, que, bien considerado, se descubre ser la raíz de los otros hechos que he denunciado. Es el considerar la *Biblia* como un libro más o menos de texto que escribamos nosotros sobre religión. Es el tomarla como un libro totalmente paralelo a nuestros textos u obras teológicas, máxime de teología escolástica, por lo cual podemos caer en las mismas faltas en que cayeron los que tomaron por ejemplo el primer capítulo del Génesis como paralelo sin más ni más a los libros que iba escribiendo la ciencia sobre cosmogonía o geogenia. No tiene la *Biblia* nuestra problemática, nuestros puntos de vista, nuestros procedimientos cuando hacemos sobre todo teología escolástica. Lo cual reconocen hoy muchos teólogos. Y así el padre K. Rahner, S. I., no exégeta, sino profundo teólogo, termina un estudio sobre la *personalidad* de Dios a base de la *Biblia*, diciendo que quién es Dios según el N. T. no lo sabemos propia e inequívocamente por otro medio que por la acción del Dios vivo y libre en la historia, por la cual nos enseñó lo que quiso ser para nosotros. «Y por eso la enseñanza del N. T. no es en definitiva una ontología de los atributos o propiedades de Dios, ni una teoría, sino un relato histórico, una historia de las experiencias que el hombre ha tenido de Dios» (20), pues la mirada del N. T. no tiende a una contemplación metafísica del Absoluto y Necesario, sino del Dios personal «en lo concreto de su acción libre» (21). Porque, como ha dicho antes, en definitiva la cuestión para el hombre no es propiamente quien es Dios en Sí mismo, sino quien ha querido Dios libremente ser para él o para el mundo (22). No teoriza la *Biblia*, no va de suyo a lo absoluto, a lo que es una cosa en sí abstrayendo de todo *hic et nunc*, no tiende siempre a abarcar todos los individuos que pueden convenir bajo algún género o espacio, sino que se fija en lo concreto, en lo particular (se diría que va a lo vital, no a la vida), aunque tiene a veces pro-

---

(20) «*Wer* Gott is, das wissen wir eigentlich und eindeutig nicht von uns um der Welt her, sondern nur aus dem Handeln des lebendigen, freien Gottes in der Geschichte, durch das er uns zeigte, wer er uns sein wolte. Und die Lehre des N T ist darum im Entscheidenden nicht eine Ontologie der Eigenschaften Gottes, nicht eine Theorie, sondern ein geschichtlicher Bericht über die Erfahrungen, die der Mensch mit Gott gemacht hat» (*Schriften zur Theologie*, 3a. edic., I, p. 134).

(21) «Der Blicks das NT get eben nicht so sehr in einer metaphysischen Kontemplation auf das Absolute und Notwendige und so auch leicht Unpersönliche und Abstrakte, sondern auf den *persönlichen* Gott in der *Konkretheit* seines freien Handelns» (Ib., p. 130).

(22) «...wenn wir um die Personalität Gottes wisse, begreifen wir, dass für den Menschen die entscheidende Frage nicht eigentlich die ist, *was* Gott sei, sondern die, *als welcher* er sich frei der Welt gegenüber erweisen will» Ib. p. 128.

yección universal. Resuelve o intenta resolver, por ejemplo, el problema universal del sufrir del justo en el Libro de Job no de una manera completa y absoluta ni por medios o razones absolutas, sino por el caso concreto de Job. De aquí que en él haya algo concreto que sólo vale para el caso concreto de Job, y algo absoluto, es decir, de valor para todos: Job es un paradigma. Mucho de esto no se le pasó a Santo Tomás, como cuando en la Suma al hablar de la malicia de la fornicación *absolute loquendo* i. e. *in universali* o respecto a todos los hombres como suele proceder en la Suma, no cita ni un solo texto de la abundante argumentación de San Pablo, 1 Cor. VI, 12ss que trata sólo de los bautizados, como de los bautizados solamente habla el apóstol cuando trata de la resurrección, ib. XV et alibi.

No obstante este concretar en el sujeto y concrecionar tan sensiblemente las ideas, las fórmulas o sentencias de la *Biblia* (no es paradoja aunque lo parezca) no son concretas, precisas, técnicas al estilo de una proposición aristotélica. «Los enunciados de los Concilios, de los Papas, de los teólogos—dice el padre Marín Sola, O. P.—son mucho más claros, más precisos, menos vagos que los del sagrado depósito: pero éstos son más sugestivos, más fecundos, más preñados de verdad y de vida que los de los teólogos y aun de los Papas y Concilios» (23). Y esa verdad de que están grávidos la contienen a veces formalmente en la misma letra de la sentencia, debido al significado denso, multifacético de las palabras, que no son técnicas y determinadas *ad unum bene determinatum*. Por eso muchísimas veces no se puede vaciar todo el contenido actual noemático de una sentencia o frase bíblica en una simple y breve proposición de tipo escolástico, o un argumento no se encierra en un simple silogismo. La Escritura efectivamente nos acerca más a la cosa viva, que representan las palabras, aunque use de figuras y términos en sentido metafórico o impropio, que las mismas fórmulas precisas y formales de lo teólogos.

3) Falta de contacto verdadero y continuo con la Escritura.

Echan de menos últimamente los exégetas en ciertos teólogos un conocimiento ancho y profundo de la Escritura por falta de contacto con ella por medio de la exégesis o sin ella, cual le tuvieron los grandes escolásticos de antaño, y que hace percibir enseñanzas no formuladas ni en términos más o menos vagos, sino que van incluídas en la intención o tendencia general de la obra de los hagiógrafos. Tal vez la creación en sentido técnico no se enseñe en el primer ca-

(23) *La Evoluc. Homog. del D. C.*, B. A. C., p. 197.

pítulo del Génesis, ni con el término que designa allí la acción de Dios, a saber *bara'* que léxicalmente no la significa; ni por ser el versículo 1.º afirmación de una actividad de Dios en el mundo, antes de que se ponga expresamente algo existente en él, en contraposición a otras cosmogonías que empiezan por poner algo en el mundo antes de hablar de la acción de la divinidad o de los dioses en el mundo, es decir, en esa materia, en ese algo cuya existencia han puesto antes de mencionar ninguna acción divina; sino en la idea que en todo el primer capítulo del Génesis, y en todos los que se emparentan con él como producto de la misma pluma, quiere hacer resaltar de Dios, a saber: un Dios absolutamente transcendente e independiente del mundo en todo su ser y en todo su obrar, que aquí es simplemente por medio de la simple palabra no de otra operación. Ahora bien, no sería Dios, según el hagiógrafo, lo transcendente que él quiere enseñar, si ese Dios *hic et nunc* tuviera alguna dependencia de la materia en su operación, es decir, tuviera que contar con materia preexistente a su primera acción en el mundo. Esto no sería enseñar la creación *formalibus verbis,* pero si algo más que virtualmente. De igual manera, si preguntáramos a San Pablo si había enseñado, con palabras que lo suenan, la predestinación (supuesto que hablara de ella en un plan transcendente y metafísico) *ante* vel *post praevisa merita,* nos respondería quizá que le explicáramos el sentido de nuestra cuestión. Entonces contestaría sin duda que en eso concretamente no pensó, pero que sí, siempre quiso enseñar, en el campo y dominio de la gracia divina, la voluntad libérrima de Dios, su libertad omnímoda, absoluta y transcendente a todo, a la que nada fuera de sí misma puede solicitar ni determinar. Si esto fuera verdad (y no es ciertamente falso), la consecuencia está clara, ya en cuanto a la relación de esta doctrina con uno de los miembros de nuestra pregunta al Apóstol, ya en cuanto a la falta de formulación concreta de la respuesta, que nosotros le pedíamos, en ningún texto de sus Epístolas.

Este conocimiento ancho y profundo de la Escritura descubre el alma una y universal de toda ella, y, por este camino, múltiples relaciones y armonías de unos textos con otros, tal vez discrepantes a primera vista; todo lo cual ayuda a entender los textos y a profundizar más y más en su sentido formal y explícito. ¡Cuánto nos podría decir Santo Tomás de esto! La profundización más honda en el dogma que se observa en la *Summa* en relación con las Sentencias la atribuye el padre Chenu a un conocimiento más rico y profundo de

la Escritura (24). Y de los maestros del siglo XIII escribe Denifle: «Los textos de la *Biblia*, aunque mal aplicados con frecuencia, las citas se les vienen a las manos como espontáneamente, y no parece de ninguna manera que los hayan buscado en unas concordancias» (25). Lo cual explica también el conocimiento de todo eso que no está expreso en las palabras y sentencias mismas de la *Biblia*, pero tampoco únicamente subyacente, sino que flota en ella, como en todo libro bien pensado.

Todas estas deficiencias no pueden contribuir al prestigio, progreso y perfección de la Teología, sino a su degeneración y a extravíos, aunque se cite la Escritura, porque muchas veces es citarla materialmente, e. d. sus palabras, tal vez no genuinas, pero no formalmente o el verdadero sentido.

Que sea en perjuicio de Teología lo ilustraría el caso de Escoto, inteligencia gigante, cuya Teología, no obstante, como dice Otten (26), por no haber escrito Comentarios a la Escritura como los grandes maestros que le precedieron, se resiente de profundidad y de anchura. Grabmann, gran conocedor de aquellos siglos, atribuye por su parte la degeneración de la Teología en los siglos XIV y XV por la contaminación del nominalismo filosófico, al abandono de la Sagrada Escritura por los teólogos y al exceso consiguientemente de la dialéctica y de la especulación sin tener en cuenta esa base (27). Lo cual vienen a confirmar unas graves palabras de la *Humanis generis* (28), a saber: «speculatio (theologorum) quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem negligit, ut experiundo novimus, sterilis evadit». No creo que se refiera Pío XII a esterilidad afectiva y efectiva—¡que importaría mucho!—, sino a la esterilidad doctrinal misma.

En cuanto a extravíos de la Teología sin contacto estrecho con la *Biblia* bien entendida se podrían citar como ejemplo ciertas Mariologías que, descuidando los pocos datos concretos del Evangelio, atri-

(24) Cf. *Introduction a l'étude de St. Thomas d'Aq.*, p. 236.

(25) *Quel livre servait de base a l'enseign. des maîtres en Théol?* R. Th. 1894, p. 161.

(26) «Unlike the great masters who preceded him, he wrote no commentary on Holy Scripture, and as a result the positive basis of his teaching ist at times lacking in broadness and in depth» *(Manual of the History of Dogmas*, 1918, vol. II, p. 19).

(27) «El olvido del estudio de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres de que se ha nutrido la verdadera teología en todas las épocas gloriosas de su historia, el predominio de la Dialéctica... fueron otras tantas causas que contribuyeron a desfigurar el verdadero aspecto de la ciencia divina en este período que comienza de nuestra historia»; el de los siglos XIV y XV, los siglos del Nominalismo.» *Historia de la Teología Católica*, versión del padre D. GUTIÉRREZ, O. S. A., 1940, p. 116.

(28) *Enchiridion Bib.* (2.ª ed.), n. 611.

buyan por vía de conveniencia a la Santísima Virgen en un momento dado lo que no parece concederla y hasta negarla la Escritura que la concede, sin embargo, rotundamente el título de Madre del Mesías, Dios y Redentor de los hombres. Ejemplo mayor sería el del maestro Eckart, el cual, según el padre Chenu, no es seguramente panteísta, pero construye, sin tener suficientemente en cuenta el contenido de la *Biblia,* una teología metafísica del retorno a Dios, donde Cristo no cuenta cuanto debe (29). Y por la misma razón, por demasiada especulación pura sin atender todo lo debido a la *Biblia,* se marcharía Escoto al polo opuesto de Eckart, con su teoría sobre el rango de Cristo y de la Encarnación, aun sin la existencia del pecado de Adán. ¡Qué científico el proceder del Angélico en este punto! ¡Qué sabia su sabia ignorancia en este problema, porque lo ignora la Sagrada Escritura!

II

EL REMEDIO

Para evitar todos estos males y saturar de savia bíblica la teología, ¿estará el remedio en hacernos todos únicamente exégetas? ¿En hacer una teología como la de aquellos (que no era ni la actual bíblica) que se oponían a los métodos y procedimientos que rindieron su fruto más sazonado y precioso en la Suma de Santo Tomás? ¿Abandonar toda especulación racional y organización por medio de medios, principios y cuadros racionales del contenido de la Sagrada Escritura? ¿Renunciar al *intellectus fidei* o al *fides quaerens intellectum* de San Anselmo, que es la verdadera ciencia teológica? Aberración es esta que casi por herejía tengo, pues iría contra el mismo proceder de San Pablo que, aunque en mínima escala, se sirve de analogías y medios racionales para explicar o proponer verdades sobrenaturales (30). Por eso no aprobamos la postura de los primeros Maestros Dominicos en París que, ante la invasión de la metafísica en la teología, con su intemperante lenguaje, llegaron a destemplar al menudo Alberto el Grande, ni hacemos caso de las alharacas y escalofríos de Cullmann cuando siente que al campo de la Sacra Doctrina o del contenido de

(29) «Eckart incriminé a tort de panthéisme par ceux qui ne le comprenden pas, en abuse cependant au point de construir une théologie métaphysique ou le Christ n'a plus place entière. Par sa sumptuosité même, la methode du retour a l'Un absolu ne ménage pas las contingences ni les simplicités évangeliques», *La Théologie est-elle une Science,* p. 73, Coll. *Je sai, Je crois.*
(30) 1 Cor. XV, 35-42; Gal. III, 15; IV, 1,2

la *Biblia* se acerca la razón con sus cuadros racionales, filosóficos en manos de teólogos verdaderamente creyentes y teólogos, porque ni los exégetas se oponen a ello ni puede oponerse la Exégesis ni la misma Escritura. Ni tampoco nos contentamos con una Dogmática al estilo de la de Schmaus, y menos con una Moral como *Das Gesetz Christi*, de Haering. No es que rechacemos estos métodos o formas de teología; al contrario, las alabamos grandemente y las encomendamos a los estudiantes: Schmaus, según mi juicio, para antes del estudio de la Suma, y Haering para después, siquiera para que nuestra moral sea más dinámica. Pero ni nuestra fe, ni nuestra razón se pueden contentar con eso. ¿Vamos a descuidar y aún a reprobar con nuestra conducta los servicios de la verdadera teología con sus gloriosas especulaciones y sus formulaciones precisas, claras, transparentes que ponen luz, inteligencia y asimilabilidad en la Doctrina Sacra, aunque estas fórmulas no agoten el contenido de las más imprecisas, menos técnicas de las Escrituras, que tampoco agotan el objeto revelado a través de ellas? De ningún modo. El remedio estará en volver a tomar un real contacto con la Palabra de Dios, que se obtiene por medio de una exégesis inteligente.

Es lo que nos piden, no ya los lamentos de los exégetas que podíamos no escuchar como de gente interesada en vender su mercancía, sino la naturaleza misma de las cosas, la autoridad de la Iglesia y el ejemplo de nuestros antepasados, teólogos de tomo y lomo.

Si sufre menoscabo la teología por alejarse de la fuente abundante del Verbum Dei, conservará su vigor no perdiendo el contacto con él, y acercándose más y más a él se rejuvenecerá, según la H. Génesis, porque, como dice el padre Chenu: «El estudio de la Estritura no es, como se ha dicho a veces, una ciencia auxiliar de la teología, sino su alma viva y siempre nueva. De hecho, la historia lo enseña de manera sorprendente: la «vuelta al Evangelio» fué siempre un baño de juventud para la teología; y los movimientos que despertó no fueron solamente ímpetus apostólicos, sino actividad interior de contemplación teológica y de progreso doctrinal de la fe» (31). Y en el Avertissement al *Essai sur la pensée H.*, par C. Tresmontant, que va sin nombre, pero que sabe a Chenu, se dice que toda teología que realmente lo sea es bíblica sobre todo por la comunión con las realidades de la *Biblia* (32). Un conocimiento más profundo, un contacto

(31) *La Théolog. est elle...*, p. 44.

(32) «Toute théologie digne de ce nom (Doctrina Sacra) est biblique, non pas par l'abondance de ses arguments ex Scriptura, mais par la communion profonde de la pensée organisatrice avec les réalités de l'A. et du N. Testament», p. 9.

más íntimo y familiar con la realidad viva revelada en la Escritura, de Dios mismo que por su Cristo se transforma en historia de salud y santidad, resolvería tal vez muchas cuestiones disputadas, por ejemplo, la que se disputa con Santo Tomás en *Lumen* (33), con toda modestia y deferencia, sobre si los Apóstoles fueron o no confirmados en gracia, sin necesidad de acudir a textos que haya que alegorizar.

Lo que pide la naturaleza de las cosas se nos dice con un muy discreto tinte de admonición en la *Humani Generis:* «Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est iudicare qua ratione ea qua a vivo Magisterio docentur in Sacris Litteris et in divina 'traditione' sive explicite sive implicite inveniantur. Accedit quod uterque doctrinae revelatae fons tot tantosque contineat thesauros veritatis ut numquam reapse exhauriantur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae discriplinae iuvenescunt» (34).

En cuanto al ejemplo de nuestros mayores tengo ojos para ver, pero no autoridad para hablar.

Los ojos de cualquiera pueden ver cualquiera de las obras teológicas de los teólogos del XIII acribillada de textos bíblicos de una variedad asombrosa, lo cual supone un dominio superior de la Escritura y por ende un conocimiento amplio de su contenido, pues la simple pero incesante lectura sin más aditamentos ya nos hace penetrar bastante en sus secretos.

Autoridad indiscutible tienen en la materia los padres Denifle y Chenu, que dicen, el primero: «El teólogo de la Edad Media vivía de la Escritura Sagrada: cada *principium,* cada libro de las Sentencias, cada tratado, cada argumentación empezaba por un texto de la Escritura escogido a propósito y que se refería al asunto que se iba a ventilar... Los tratados de los maestros, los sermones, los cuales a ellos les estaban reservados, están sembrados de citas de los Libros Santos... Se ve que el teólogo de este período no conocía ningún libro tan bien como la *Biblia*» (35). Comprobará lo que dice Denifle el que solamente hojee a Santo Tomás. Sus dos *principia* (aún el del Magisterio tiene un tema propísimamente bíblico, no teológico), sus mismas lecturas (Comentarios) a la *Biblia,* hasta cada libro de la C. Gentes, que no es una enseñanza oficial, van encabezados por un texto bíblico de que a veces sale un Prólogo tan hermoso y lu-

---

(33) Año 1959, pp. 3-28.
(34) *L. c.*
(35) *a c.,* p. 161.

minoso como el de la *Lectura in Ioannem*. Si la *Summa* no le lleva, será porque no era enseñanza oficial.

El padre Chenu, en la *Théologie comme science au XIIIn siècle*, recuerda varias veces el hecho de que todo teólogo entonces tenía únicamente el oficio de comentador de la Escritura alguna vez durante su profesorado. Y en el *Avertissement* antes citado, continúa diciendo que aquella comunicación profunda entre teólogos y Escritura fué muy eficaz en las grandes teologías de lo pasado y se siente viva en los mejores esfuerzos teológicos de nuestros tiempos (36).

Y lo mismo habría que decir del segundo Siglo de Oro de la Teología, el XVI, en el que piensa sin duda Chenu cuando habla de «las grandes teologías de lo pasado». Es una riqueza tan variada de textos bíblicos explotados la que se encuentra en los grandes teólogos del XVI y XVII, que no parecen traídos allí los textos por el medio fácil de unas Concordancias. ¡Qué diferencia, por ejemplo, entre Báñez y Suárez por una parte y por otra ya más tarde Billuart!

Pero este contacto con la revelación escrita, esa intimidad con la Escritura, ya se ve, no se ha de adquirir por medio de unas Concordancias, y todavía menos tomando los textos bíblicos de otro autor que los haya buscado con unas Concordancias, ni tampoco por la sola lectura, si bien asidua, del Libro de Dios, sino por el ejercicio de una exégesis concienzuda. Y así dice Chenu que el trabajo de la exégesis o de la Teología bíblica para extraer de dato revelado en bruto los principios que hay que pasar al teólogo, es «un trabajo nunca terminado, siempre nutritivo, siempre necesario, como es necesaria siempre la fuente a la corriente del río» (37). Por eso, en el lugar citado antes que éste, confiesa que del trato entre teólogos y exégetas adquirirán una conciencia más obligatoria de la intimidad que tienen que mantener con la Escritura (38). Por eso, hace ya bastantes años, del verdadero Tomista—auténtico teólogo, si los hay—, escribió el padre S. Ramírez, trasunto él de aquellos magnos teólogos, que «debe estudiarlo todo, a ser posible en sus propias fuentes, a imitación del Santo Doctor. Debe, pues, conocer a fondo la Sagrada Escritura y estar enterado de los adelantos exegéticos de los últimos tiempos» (39).

---

(36) Vide, nota 38.

(37) *Ib.*, p. 77.

(38) «Cette communion (de la pensée organisatrice avec les realités de l'A. et du N. T.), si efficace dans les grandes théologies du passé, si vivace dans les meilleurs efforts théologiques de notre temps, prendra elle-même une conscience plus exigeant par un dialogue entre théologiens et biblistes» *(Avertiss.*, p. 9).

(39) *¿Qué es un tomista?*, en C. T. 28 (1923), p. 181.

No hay duda de que el moverse los teólogos de aquellos siglos medios en la Escritura como en casa propia y dejar transidas sus grandes obras teológicas de sustancia y jugo bíblico, se debe a sus mismos trabajos exegéticos, privados u oficiales, pues no solamente antes de Santo Tomás, sino en sus mismos días cuando la teología acababa de ser pura o casi pura exégesis para dar paso a la *Quaestio Disputata* al estilo de las del mismo Santo, la Sagrada Escritura no dejó de ser y siguió siendo mucho después de él, el Texto oficial, de derecho y hecho, de las lecciones del maestro en teología que sin duda por eso se llamaba ordinariamente maestro *in S. Scriptura*, y «el estudio técnico de la *Biblia*—dice el padre Chenu—era la base de la enseñanza y ocupaba el primer puesto en la estima de los estudiantes y en los reglamentos» (40). Por eso, habla el mismo padre, en Santo Tomás «el curso de teología escrituraria era no sólo su enseñanza oficial (como maestro), sino la tierra de donde subía toda la savia en su ciencia» (41). Así que «la Suma de Santo Tomás de hecho no fue construída más que a base de un comentario de la Escritura que era en la Universidad de París y de Nápoles el curso 'ordinario' del maestro dominico» (42). Y así aparece la Escritura en aquellos doctores no al modo de una disciplina auxiliar de la teología, como en los manuales modernos (43), sino que su estudio es en ellos «antes bien el alma viva y siempre nueva» (44) de su teología.

También los teólogos de nuestro siglo de oro nos invitan a ponernos al habla con la Palabra de Dios por medio de la exégesis. Ni el texto de su profesorado era la *Biblia*, ni nos han dejado en general comentarios a ella; pero que practicaban ampliamente la exégesis y que leían comentarios a la Escritura se comprueba abriendo sus obras.

Del patriarca de todos ellos, Victoria, aunque no cite nada aquí suyo, debieron aprenderlo. Omito también a Cano a cuya obra de Locis remito. Me limito a tres teólogos que nadie negará lo fueran. Repásense los comentarios de Medina in P. III D. Th. y léase la In-

(40) *Ib.*, p. 105.
(41) *Ib.*, p. 84.
(42) *La Théologie est-elle...*, p. 47.
(43) «L'originalité de cette technique théologique (la del siglo XIII) sera plus sensible si nous la comparons au dispositif les plus courant dans les manuels modernes: les schéma se présent tout différémment, no plus en *questions*, mais en *theses* appuyées de diverses séries de preuves, scripturaires, patristiques, rationelles, ou la fonction scientifique de la théologie est juxtaposée a des exégeses textuelles, ou la *Bible* n'est plus traitée pour ellemême dans une lecture de foi, ou l'exègese n'est plus qu'une discipline auxiliaire du raisonnement théologique.» *Ibíd.*, p. 92.
(44) *Ibíd.*, p. 44.

troductio, por ej. conc. 4. *Ex Scripturis V. T. efficaciter comprobatur Xtum esse Deum.* ¡Cómo se conjugan allí hermosamente exégesis con teología, análisis del valor de las palabras bíblicas y raciocinio teológico! Y véase exégesis o análisis filológico de las palabras—parte del oficio exégetico en otros lugares, verbi gratia, analizando el texto «Hic est Filius meus dilectus» in Q. 39, a. 6, o nótese como remite a obras exegéticas en Q. 2, a. 3 que por ser breve trancribo. «Hebr. 1 legimus'qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius'. Graece habetur' *charactèr tês hypostáseos autoû'*. Ubi 'hypostasis quantum ego iudico, pro persona Patris accipitur. De cuius loci explicatione videndus est Caietanus in commentariis super istum locum». Veamos un lugar de Báñez. In III, Q. 62, a. 5, sobre aquellas palabras de San Juan, XIX, 33s. «Ad Iesum autem cum venissent... fluxit sanguis et aqua», que algunos herejes, dice Báñez, entendían como si la lanzada hubiera sido antes de la muerte del Señor—lo cual le hubiera venido muy bien a él para la tesis que viene tratando—y que el agua era humor flemático, replica Báñez «Uterque tamen error damnatur ab Inocentio III... Et profecto, contextus ipse Evangelli non admittit aliam expositionem, nam particula *sed* continuationem facti signicat dum dicitur' *sed* unus militum... 'Ceterum tamquam rem mi aculosam narrat Evangelista quod ex Xti. mortuo corpore fluxerit sanguis et aqua: et proterea dixit: 'Qui vidit testimonium...'»

Finalmente, de Suárez transcribo un texto de su *Comentaria in P. I.*, Lib. I. de Angelis, Cap. 1, n. 4, a la objeción de que el «minuisti eum paulo minus ab angelis» Ps. 8 no prueba la existencia de los ángeles porque el hebreo no dice *melakhim* = ángeles, nuncios, sino *Elohim* = dioses, como vierte también San Jerónimo, a quien siguen muchos, responde: «Licet haec versio non sit reprobanda quo ad psalmum attinet, tamen alia praeferanda est, tum quia *Elohim* nomen etiam illam admittit, saepe enim in S. Scriptura tribuitur angelis, ut in Ps. 96 'Adorate eum omnes angelis (elohim) eius', etc., tum quia hebraei ita exponunt et Septuaginta ita vertunt, tum quia Paulus ita intellexit.» Y prueba a continuación lo de San Pablo por la exégesis, como pura exégesis es lo transcrito.

Y estos análisis exegéticos se encuentran a cada paso no sólo en los tres teólogos citados, sino también en los demás, más o menos, y exámenes todavía más minuciosos, como el de Báñez cuando analiza el texto de Job «In angelis suis repperit pravitatem», mas que se omiten en gracia a la brevedad.

Como lo requiere, pues, la cosa misma hay que acercarse y pro-

fundizar en la letra de Escritura, y por medio de la Exégesis. Sólo así nos libraremos de un dejo de racionalismo en teología, de cierto platonismo en nuestro hacer teología y de cierto kantismo en la inteligencia de la palabra de Dios, alma de la teología.

Racionalismo práctico, no sano, sino irracional en algunos teólogos, porque lo que no sea silogizar a partir de principios y cuadros racionales; la operación en que no se barajen términos racionales altísimos y sonoros en filosofía, como *essentia, esse, quidditas, substancia, hypostasis, formulitas, quod est absolute*, etc.; donde no se vea quasi matemáticamente, por medio de un silogismo en *a, a, a,* se lo descuida, sino se lo mira con cierta conmiseración y hasta desprecio, no dándose cuenta que un poco por ahí fue Eckart en sus desvíos *a vero*. Les vienen bien a estos tales unas palabritas de Báñez contra ciertos teólogos de su tiempo, a los cuales sabía a poco la sencillez, carencia de retumbancia y estrépito de la Suma de Santo Tomás, a la que preferían el aparato y rumbo de otros escolásticos: «Multis qui theologorum nomine gloriari appetunt non placent 'aquae Siloe quae vadunt cum silentio', Is. VIII, 6» (In D. Thomae Proemium Meditatio), en nuestro caso, el trabajo callado y humilde de buscar el sentido de la Biblia en unos signos que no tienen colorido científico de ninguna de nuestras ciencias, humanas o divinas, pero que ocultan riquezas que ni la misma Suma de Santo Tomás agotó.

Platonismo, con la vista siempre perdida en los altos orbes y esferas de la especulación sobre la revelación, según se piensa sin duda, pero sin acordarse de mirar a la tierra firme y sólida, al verdadero sensible de la Escritura que está hecha del Verbum Dei, que un día se hizo él mismo sustancialmente ipsa revelatio o revelatum. Racionalismo y platonismo éstos que son aquella «speculatio» contra la cual nos previene la H. G.

Y sobre todo esa especie de kantismo que nos hace perder el sentido histórico de la S. Escritura y nos impide captar la verdadera *quidditas* de sus textos—acusación ésta mayor contra teólogos y predicadores hoy día, como vimos al principio—.

Hay lo que pudiéramos llamar, y así creo que llaman, ciertas categorías o formas, maneras y leyes de pensar y de expresarse, muchas veces diferentes en cada pueblo. Es, pues, una especie de apriorismo kantista el aposentar sin más ni más en mis categorías de pensar o de expresión que poseo ya en el pensamiento o las expresiones, a primera vista iguales, de otras gentes, pues pudiera ser que no coincidieran totalmente. Un ejemplo, que no quiere más

que ilustrar por donde voy: Quien no haya visto más que el palacio real de Madrid, si le falta sentido histórico, a buen seguro que cuando lee del *palacio* de David, coloca este palacio en la imagen previa (categoría) que él tiene de palacio, y se le imagina más o menos como el de Madrid (¿no lo han hecho los artistas aun con comezón arqueológica?), y pudiera equivocarse si el de David fue una casa un poco mayor que las demás o que así se llamaba porque era la morada del rey simplemente.

Dejemos otras categorías para decir sólo dos palabras de las palabras, las cuales, reflejando categorías de pensar, son ellas mismas como recipientes o estuches, e. d. categorías de ideas ya determinadas. Puesto que las cosas, de que son las ideas, son las mismas en todos los pueblos, las palabras tienen que corresponderse también en todos los pueblos. Ahora que se correspondan absolutamente, e. d. que la palabra hebrea *shalom*, et *hic et nunc*, almacene el mismo contenido, no más, no menos, que la latina *pax* con que traducimos *shalom*, *hic et nunc*, ya es arriesgado asegurarlo, porque no se puede determinar esto *a priori* como lo anterior, sino poseyendo el sentido histórico que nos dice que la misma palabra tiene en diversas lenguas diversos matices muchas veces, y a veces hasta diversos significados, que hay que determinar *ex analysi*. Quien esta frase: «pusieron al mártir en el potro» la tradujera en francés: «Ils mirent le martyr au poulain», no trasvasaría al francés el contenido de la frase castellana, porque si *poulain* significa ciertamente potro, no es, sin embargo, estuche en francés para la idea de potro, instrumento de tortura. Donde quiera que encontramos en griego Zeus, traducimos Júpiter en latín; donde Hera, Iuno; donde Athenes, Minerva; donde Ares, Mars, etc. Pero ¿pasa todo lo del recipiente de la palabra griega Ares a la latina Mars, y Mars, por otra parte, no contiene algo más que Ares? Me ruborizo realmente de decir cosas tan a ras de tierra, elementales, infantiles porque al alcance de los niños, pero que se olvidan con mucha frecuencia por no tener sentido histórico, y así nos extraviamos ya desde el principio en la inteligencia de cualquier libro, sobre todo de la Biblia, escrita por gentes de otra índole intelectual concreta, en otra lengua y a tantos siglos de distancia de los nuestros, y no sabemos donde podríamos llegar por aquello de que «parvus error in principio, magnus est in fine».

Se creyó hace años que San Pablo vaciaba ajustadamente muchas de sus doctrinas en modos o moldes griegos y en palabras griegas con valor griego, y por eso se estudiaba ávidamente esa cul-

tura ambiental griega del Apóstol para captar todos los matices de su pensamiento. Es el caso del gran Comentarista de las Epist. ad Corinthios, P. Allo, O. P., entre otros. Hoy los descubrimientos del M. Muerto, sobre todo de Qumram, orientan en otra dirección, que, al fin de cuentas, no debe sorprender. Cierto lenguaje de San Pablo tiene gran parecido con el de Qumram, porque sus ideas, un sí no es griegas como se creían, también le tienen porque debían tenerle. El sentido histórico nos inclina hoy a buscar por aquí para entender mucho de San Pablo.

Además de esta discordancia, sobre todo parcial, de palabras entre los diversos pueblos, no hay que olvidar su evolución semántica dentro del mismo pueblo, y el que olvide este hecho histórico no llegará a la realidad bajo las palabras en un tiempo determinado.

Son, evidentemente, las palabras cantos rodados o bolas de nieve que, en su rodar por el mundo, pierden y ganan: adquieren o se despojan de nuevos significados o nuevos matices de antiguos significados, cosa que sabe cualquier estudiante de Gramática o de Preceptiva Literaria. La riqueza de la palabra latina *caritas* en el Cristianismo, no la tenía en los clásicos latinos cuando la usaban no ya en el sentido de carestía, escasez, sino en el de querer, afección, estima (cf. Cic. DE AMICITIA, c. VI). La palabra *bashar, caro,* toma en San Pablo un sentido distinto aun del A. T., donde tiene un valor físico o antropológico, a veces psicológico. En el Apóstol frecuentemente, sobre ésos, toma un valor religioso, que equivaldría al «vetus homo» de otras partes. Y, saliéndonos del campo bíblico, la palabra *«adunare»* en el «Te, igitur» (Canon de la Misa), que deriva del «aduna, collige» de la Didajé, X, 5, con significado escatológico, como se ve por el contexto de reminiscencias bíblicas —*autén apò tôn tessáron anénom*—, toma en tiempo de San Cipriano, por la herejía o cisma donatista, el sentido eclesial de unidad, e. d. *coadunare totam Ecclesiam inter se,* reunir en un solo rebaño todas las ovejas descarriadas, que es el que priva hoy.

Hay, pues, que tener en cuenta esta evolución semántica, porque prescindir de ello en la práctica, si no tiene las consecuencias graves que señalaba Newman, hablando de la evolución de las doctrinas, diciendo: «una de las causas de la corrupción en religión está en rehusar seguir la evolución de la doctrina y en asirse obstinadamente a las nociones del pasado» (45), tiene sus inconvenientes se-

---

(45) Apud TRESMONTANT, *Essai sur la P. H.*, p. 169, 2a. edic. Lect. Divina.

rios para percibir el verdadero concepto encerrado en los enunciados de la Escritura, sobre el cual trabaja la Teología.

Por tanto, para apresar la idea divina bajo las palabras de la Biblia, hay que acudir también a los análisis filológicos minuciosos, larguísimos, áridos, si alguno quiere, hasta el aburrimiento, de un Spicq en su voluminosa Obra AGAPE, por ejemplo, o del THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM N. T. de G. Kittel, que tienen su paralelo en el campo filosófico en esos léxicos o Index aristotélicos que andan por ahí, como el de Bonitz, indispensables para entender al Filósofo, y que aquí, aunque mucho más avanzados, están en la línea de los del conciso Báñez cuando analiza, por ejemplo, el *toholah* o *tehilah* de Jb., IV, 18, y de Medina y de Suárez, etc. Análisis necesarios para empezar con paso seguro y llegar seguramente a aprehender el sentido real y verdadero de los enunciados de la Sagrada Escritura, que, por lo demás, no se alcanza única, plena y definitivamente por la sola filología.

¡Y cuánto se podría y se debería decir de otras categorías muy más importantes que las palabras: las de pensar y concebir dónde se elaboran conceptos, ideas o enunciados, expresados después con palabras que tal vez tengan *hic et nunc* el mismo sentido en todas partes! Dije que me limitaba a las palabras-categorías, y por eso no puedo más que mencionar de corrida estas otras, que no son todas las que hay.

Pensar que ante un hecho objetivo o subjetivo, multiforme en cada caso, reacionaban mentalmente los hagiógrafos, sobre todo los del Antiguo Testamento, lo mismo que nosotros, o que suscitaban en ellos las mismas cogitaciones que hoy en nosotros esos mismos hechos que ellos nos cuentan, a apriorismo sabe. Y partir, como de cosa inconcusa, del hecho de que ellos llegaron a la misma idea por el mismo camino que nosotros es pura hipótesis, no tesis.

Es más racional que lo contrario el preguntarse si el Hagiógrafo narra (y considera, por tanto) el atentado de los Sodomitas contra los huéspedes de Lot, Gn. XIX, y el de los Benjamitas de Guibea, Iud. XIX, contra el Levita de Belén o contra su concubina, y el de Onán, Gn. XXXVIII, 9, a través de la misma categoría mental, *in moralibus* desde luego, con que hoy vemos estos hechos nosotros; o, para decirlo sin colorido kantiano, bajo qué razón formal moral o qué deformidad moral veían los Hagiógrafos única, o al menos principalmente, en estos crímenes, que sería la que, al menos principalmente, condenan. También sabiamente se preguntaría uno si en la división de los preceptos del Decálogo siguió el Hagiógrafo

los mismos principios, los mismos encasillados que han seguido después muchos comentaristas o exégetas.

Ni es especulación en el éter el preguntarse por qué vía vinieron los Israelitas o Judíos a parar a la idea de la inmortalidad del alma, si por la que corremos nosotros hombres de ciencia, o por otra; ni es trabajo excusado el averiguar la marcha que sigue el argumento del Señor cuando prueba contra las Saduceos la resurrección (Mc., XIII, 18), o la de 2 Mac., XII, 43-46, cuando concluye que no es vano ni superfluo orar por los difuntos. Y no quiero mencionar a San Pablo, gran dialéctico, cuya dialéctica puede extraviar a muchos que no aprehenderían la verdadera conclusión, que es la aserción del Apóstol, por escapárseles los cauces por los que corre tal vez el dialecticar del Apóstol, que no hay que suponer inaprensivamente que son los nuestros.

Realmente interpretar bien, ser exégeta auténtico, significa ser un hombre con doble personalidad: la propia y la del hagiógrafo o autor que interprete o comente.

III

MODO DE APLICARLO *

Es lo interesante, después de todo, pues el enfermo si no aplica acertadamente la mejor medicina que tuviere, no logra la salud que busca.

Si atendemos a los resultados magníficos que dieron en el siglo XIII los Estatutos de estudio y enseñanza de entonces, a la manera de ejercer su actividad docente, oral y escrita de aquellos sumos maestros, parecerá lógico y racional el imitarlos, el seguir sus caminos, mejor acercándonos a ellos todo lo posible en nuestros tiempos que copiándolos servilmente, porque como el mismo *hic et nunc*, que influye en las cosas, no se repite jamás en la historia, los hechos y situaciones no pueden ser exactamente los mismos, por lo cual el servilismo servil en la imitación no es producente ni operante.

En aquellas edades, tanto en París como en otros centros docentes, la enseñanza de los profesores en la facultad de la Sacra Doctrina tenía tres tiempos. Empezaba el profesor por ser Bachiller bíblico, cuya materia de enseñanza era la Sagrada Escritura. El acto formal era *leerla*, e. d. interpretarla *cursorie*, o sea brevemente, sin

* N. B. Esto más que camino, indica dirección.

meterse en dibujos de comparar textos y resolver antinomias entre ellos, o entre ellos y doctrinas, sin hacerse ninguna pregunta (quaestio) y sin decir más de lo que dice el Texto Sagrado. Era simplemente para obtener el *intellectus litterae:* qué significa esta frase, sin algo ulterior, como preguntarse por qué esto es así, o concluir: de aquí se sigue. Entre los seculares se contentaban con leer un Libro del A. T. y otro del N. en cada curso. Mas en las Ordenes Mendicantes, con muy buen acuerdo, porque era el trabajo preparatorio para explicar después las Sentencias o hacer teología, se le exigía al Bachiller interpretar así todo la *Biblia.*

Conocido el sentido somero de toda la *Biblia*—fuente de la Revelación a la que podían acudir principalmente entonces—el Bachiller bíblico pasaba a ser Baccalaureus Sententiarum—el texto entonces de Teología—que muchas veces no son más que zurcidos de textos bíblicos o patrísticos encuadrados en un marco ampliamente racional. Nuevo contacto con la *Biblia.*

Venía por fin el maestro en Teología o *Mag. in S. Scriptura,* cuyos actos formales eran dos: uno extraordinario: la *Quaestio Disputata,* de que nos dejó el Angélico tan egregios ejemplos, y cuya materia era *ad libitum,* y otro el ordinario y más propio: lectura sobre la Sagrada Escritura que era el texto mismo de esta *lectura* o explicaciones. Pero ahora la explicación no era *cursorie,* sino detenida y profunda, resolviendo dificultades, proponiéndose cuestiones que afloran en el Texto Sagrado o que se ventilaban en las Sentencias o en las disputas y el pasaje sagrado que se exponía tenía relación con esas disputas, quodlibetales o no; haciendo en suma no mera exégesis, sino teología como hace Santo Tomás, por ejemplo, el cual al llegar al «Speciosus forma prae filiis hominis» del salmo «Eructavit» se pregunta: *Sed numquid secundum hanc pulchritudinem fuit speciosus (Xtus) prae filiis hominum.* Y resuelve sobría, pero profunda y admirablemente la cuestión—que no está en la Suma—sobre la hermosura física de Cristo. O como cuando *leyendo* Is. III, ante aquella coqueta bien surtida de joyas y afeites de las jerosolimitanas, se pone la cuestión: Quaeritur de ornatu mulierum: *Utrum sit licitum mulieribus ornare se;* y responde en sustancia lo de la Suma en P. II-II, aunque breviter et succincte. O exponiendo en pocas palabras la gratuidad de la elección y predestinación divinas, al *leer* «non vos me elegistis» Ion. XV, 16, o la raíz de la distinción de las Divinas personas, cuando *lee* Ib. 26.

Del segundo Magisterio (segunda estancia) del Santo en París son fruto lo que hoy llamamos Comentarios a las Epístolas de San Pablo

y al primer tercio de los Salmos, como ya lo notaron Quétif y Echard y que con más propiedad los llamaríamos *Lecturae.* De suerte que los comentarios de Santo Tomás a la Escritura son las lecciones que *leía* a sus discípulos como maestro en Teología, igualmente que los Comentarios de San Buenaventura a San Juan son sus lecciones de Maestro. Véase el art. cit. de Denifle, fuente para todos en esta materia.

Por todo lo dicho, no nos debe extrañar ese conocimiento tan extenso e intenso que tenían aquellos maestros del Libro de Dios y comprenderemos cuán acertadamente escribió el padre Chenu, como dijimos arriba, que la tierra de donde subía toda la savia al árbol frondoso de la teología de Santo Tomás era la Escritura y que la Suma fué construída a base de un comentario a la misma.

Y hoy para hacer teología, tan teología como la de Santo Tomás, ¿vamos a seguir los mismos pasos que aquellos maestros? Desde luego que si los teólogos no sólo por no ser Santo Tomás o San Buenaventura, sino también porque se ha ampliado inmensamente el campo escriturario, perderían, es decir, no sabrían *multa,* aunque siempre sabrían *multum* que interesa más para el progreso de las ciencias, la ciencia teológica sí ganaría en solidez y seguridad, como también en amplitud y riqueza. Prueba, la obra misma de Santo Tomás, el cual, a pesar de tanto revolver la *Biblia,* escribió tantas obras superiores de verdadera y científica, auténtica y amplísima teología.

Sino ponerles como texto a los profesores o maestros en Teología hoy la misma Sagrada Escritura, les sería sí muy conducente y provechoso para ese conocimiento de la Palabra de Dios que se echa de menos en algunos teólogos, no ya el contentarse ellos con escuchar simplemente a los exégetas y tomar como pan bendito sus logros y adquisiciones (lo cual no hacía tan así Báñez), sino el que ellos mismos fueran profesores de exégesis algunos años—recordando al *Baccalaureus biblicus* clásico, aunque explicando la *Biblia* más detenidamente y con métodos actuales. Si para hacer teología escolástica el bueno y verdadero artífice debe no solamente tener, *caeteris paribus,* talento filosófico, sino haber explicado varios años la filosofía perenne, para el caso la escolástica, parece seguirse que para hacer teología *simpliciter,* es decir, cualquier teología, aquel la hará mejor que, no solamente lea mucho la *Biblia* y también muchos comentaristas, sino que él mismo haya sido profesor de exégesis.

¿Utopía? Así se pregunta también el padre Ramírez al terminar de enumerar las partes que él cree ha de tener el verdadero to-

mista (46). Y responde en sustancia que, después de un estudio de conjunto que todos podemos, se impone la especialización más o menos restringida—especificación, creo yo, empezando por el campo de la teología y restricción que implicaría muchas privaciones, bien pagadas todas por el placer de sentirse bien seguro y a sus anchas dentro de una capilla del gran templo de la ciencia sagrada, la Sacra Doctrina o la Sagrada Teología.

Solmente así, opino yo, podrá el que quiera hacer teología obtener el conocimiento necesario y suficiente de la Sagrada Escritura. Que si no edifica cada cual una catedral, me parece a mí que más vale edificar una sola casita y hasta una simple chabola sobre roca viva que un gran palacio sobre arena.

S. REYERO, O. P.

(46) *A. c.*, p. 189.

Régimen del matrimonio de disparidad de cultos

A) *Problemas matrimoniales.*—Hablando San Agustín de las cuestiones matrimoniales en su libro *De coniugiis adulterinis,* escribe: «Quaestionem de coniugiis obscuratissimam et implicatissimam esse non nescio», y añade luego con humildad: «No me atrevo a afirmar que en este trabajillo o en alguno de los otros hubiese yo explicado todos los secretos y problemas acerca del matrimonio, ni aún el que pudiese yo actualmente explicarlos, si alguien me los propusiese» (1).

No obstante, muchísimos de los puntos oscuros y difíciles en tiempo de San Agustín los tenemos hoy totalmente dilucidados, aunque no todos, ni mucho menos. No en vano han pasado los siglos desde el año 419, cuando el santo Doctor escribía las palabras citadas, hasta 1930, en el cual fue publicada la magna Encíclica «*Casti connubii*», de Pío XI. La constante enseñanza de la Iglesia, su legislación, sus declaraciones y práctica uniforme en estas materias han ido esclareciendo gran parte de aquellas difíciles y oscuras cuestiones de que nos habla el glorioso hijo de Tagaste a principios del siglo V.

Poseemos, además, la preciosa herencia acumulada durante siglos con los sudores y noble labor intelectual de innumerables teólogos, exégetas y canonistas posteriores, que han puesto su vida y su ingenio al servicio de semejantes problemas y sus afines, de sumo interés para la sociedad tanto eclesiástica como civil; pues, como dice León XIII en una de sus primeras y magistrales Encíclicas, «*Arcanum*», «totius societatis humanae in matrimonio fons et origo consistit... non minus ad conservationem civilis communitatis, quam ad salutem hominum sempiternam magnopere pertinere» (2).

A pesar de ser la doctrina católica sobre el matrimonio, en sus

(1) *De coniugiis adulterinis,* Lib. I, c. 25, n. 32.
(2) Const. *Arcanum,* 10 febr. 1880.

múltiples aspectos, una de las que más han evolucionado en el transcurso de los siglos, por su carácter eminentemente práctico y de actualidad cotidiana en todo tiempo, no deja aún de ofrecer, con todo, graves dudas y serios compromisos a confesores y párrocos, e incluso a las Curias diocesanas y aún a los dicasterios Romanos. En prueba de ello podrían citarse más de dos casos, en los cuales la respuesta teórica es un «*dilata*», que puede durar siglos. Entre los puntos discutidos por carecer aún de una decisión directa y explícita de la Iglesia, se halla el que aquí intentamos abordar.

B) *Tres categorías de matrimonios.*—Nadie ignora que el matrimonio es un contrato y al mismo tiempo un Sacramento de la ley evangélica. Cuanto a lo primero, se rige por las leyes básicas de todo contrato bilateral, cuya esencia es el mutuo consentimiento, exteriormente manifestado, y cuyo fin principal, al cual se hallan supeditados los demás fines, es la legítima propagación y conveniente educación de la prole. Pero goza de una singular prerrogativa, la de ser el único contrato humano establecido por Dios mismo, sagrado y religioso, por tanto, por su autor, por su significación mística, por su noble y elevado fin primordial.

Al mismo tiempo que contrato es Sacramento de la Nueva Ley y, como tal, intrínsecamente sagrado en el sentido propio y estricto de la palabra, si bien, de hecho, respecto a los contrayentes, accidentalmente no siempre resulta Sacramento por falta del carácter bautismal, pues sabido es que sólo el bautismo capacita al hombre para recibir los demás Sacramentos. Pero, entre bautizados, contrato matrimonial válido y Sacramento son cosas inseparables (c. 1012), con una misma materia y forma idéntica. Entre los no bautizados o infieles es un contrato natural, sin dejar de ser religioso y sagrado en sentido más amplio, o como dice Santo Tomás: «Quamvis infidelibus non competat matrimonium, secundum quod est Sacramentum... competit tamen iis in quantum est in officium naturae; et tamen etiam matrimonium tale est *aliquo modo* Sacramentum *habitualiter*, quamvis non *actualiter*, eo quod *actu* non contrahunt in fide Ecclesiae» (3). Connatural es, pues, a todo matrimonio en la ley evangélica el ser Sacramento; si no lo es de hecho, la causa se encuentra fuera de su naturaleza, por defecto de un requisito previo al mismo matrimonio, cual es el carácter bautismal en los contrayentes.

Podemos, por consiguiente, distinguir tres categorías de matrimonios:

1) *Entre bautizados*, matrimonio Sacramento, llamado también

(3) Suppl., q. 59, a. 2, ad 1.

matrimonio *rato,* por estar ratificado por Cristo y su Iglesia; 2) *Entre no bautizados* (infieles, judíos, mahometanos, etc.), llamado canónicamente «*legítimo*», por haber sido contraído conforme a las leyes natural, positivo-divina y aun civil; 3) Matrimonio *mixto,* que puede ser de dos clases: *a)* de *mixta religión,* el contraído entre un católico y un hereje o cismático (bautizados válidamente); mas esta clase de matrimonio mixto es rato y Sacramento, como contraído entre bautizados, y entra, por tanto, en la primera categoría; *b)* de *disparidad de cultos,* el contraído entre un católico y un infiel o no bautizado. De éste último intentamos tratar en la presente cuestión.

Es evidente que todo matrimonio, de cualquier clase y categoría, se rige en primer lugar por la ley divina, sea natural, sea positiva. Aún prescindiendo del carácter sacramental, «matrimonium, dice Pío XI en su Encíclica «*Casti connubii*», divina simul et humana voluntate constituitur: *Ex Deo sunt* ipsa matrimonii institutio, fines, leges, bona; *ex hominibus* est... particulare quodlibet matrimonium (inter hunc nempe virum et hanc mulierem) cum officiis ac bonis a Deo statutis coniunctum... Libertati vero hominis matrimonii natura penitus subducitur, ita ut, si quis semel matrimonium contraxit, divinis eius legibus et essentialibus proprietatibus subiciatur».

Además de estas leyes, natural y positivo-divina, cual fue promulgada por Jesucristo, que no solamente es Redentor universal, sino también legislador de todos los hombres, fieles e infieles, es hoy doctrina corriente que el contrato matrimonial entre infieles se rige también por las leyes civiles justas y razonables (4). Ciertamente que al contrato matrimonial entre infieles no se extiende la actual legislación eclesiástica, porque no estando ninguna de las dos partes contrayentes bautizada, no son súbditos de la Iglesia (cc. 87 y 12).

---

(4) Acerca de la competencia de la legislación civil para establecer impedimentos respecto al matrimonio entre infieles, escribe GASPARRI: «Num possit Princeps (impedimenta seu dirimentia seu impedientia constituere), est controversia, quae nostris praesertim temporibus inter catholicos libere agitatur» (*De matrimonio,* ed. 1932, vol. I, n. 240). CHELODI, hablando de dicha opinión, dice: «Moderni canonistae, *unanimi* suffragio, eam (sententiam affirmativam) iterum vindicarunt» (*Ius matrimoniale,* n. 13). REGATILLO es del mismo parecer: «Moderni cononistae... *unanimiter* tenent» (*Ius Sacramentarium,* n. 1067). Monseñor W. ONCLIN dice que la opinión afirmativa de que hablamos «ab auctoribus hodiernis *satis communiter* agnosci» (*Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 1933, pág. 47). Mas luego, W. ONCLIN, en todo su artículo «*De regimine matrimonii fidelem inter et infidelem*» (Ib., págs. 47-62), parece atribuir a dicha opinión la categoría de verdad incontrovertible, porque, de lo contrario, vendría abajo por sí mismo cuanto sostiene en su artículo, que es lo contrario de lo que aquí tratamos de defender. Como Mons. W. ONCLIN es uno de los más genuinos representantes de la opinión que vamos a impugnar, tendremos ocasión de citarle en adelante casi continuamente.

Por el contrario, los herejes y cismáticos (válidamente bautizados) se encuentran sometidos a los impedimentos canónicos, lo mismo cuando contraen con un católico que cuando contraen entre sí, excepto en aquellas cosas en las cuales la ley canónica les exima expresamente. Los autores que enseñen lo contrario, en expresión un tanto dura de Gasparri, «*nesciunt quid dicant*» (5). Porque, siendo verdadero Sacramento todo contrato matrimonial de herejes y cismáticos entre sí, lo mismo que cuando contraen con un católico, se verifican plenamente estas palabras de León XIII: «De Sacramentis autem statuere et praecipere, ita, ex voluntate Christi, SOLA potest et debet Ecclesia, ut absonum sit plane potestatis eius vel minimam partem ad gubernatoris rei civilis velle transferre» *(Arcanum)*.

C) *Dos clases de impedimentos.*—Dejando aparte las restantes divisiones de impedimentos matrimoniales, que no hacen al caso, mencionaremos únicamente los absolutos y relativos. *Absolutos* se denominan aquellos impedimentos, que afectan individualmente a solo uno de los contrayentes, con absoluta independencia del otro, e impiden o dirimen el matrimonio con cualquier persona. Bajo la actual legislación eclesiástica, son impedimentos *absolutos* la edad, la impotencia antecedente, absoluta y perpetua, el ligamen, el voto, orden sagrada y profesión religiosa. *Relativos* se llaman aquellos impedimentos que dicen relación mutua entre ambos contrayentes, e impiden o dirimen el matrimonio solamente entre determinadas personas, como el de mixta religión, disparidad de cultos, impotencia relativa, rapto, crimen, consanguinidad, afinidad, cognación espiritual, cognación legal y pública honestidad.

Justo y muy puesto en razón sería que el poder civil reconociese y se limitase únicamente a los impedimentos canónicos, cuando se trata de matrimonios entre bautizados y también en los de disparidad de cultos; ello jamás redundaría en perjuicio del bien temporal de la sociedad civil. Respecto a los matrimonios entre infieles, la ley civil podía establecer igualmente la mayor parte de los impedimentos eclesiásticos, si bien algunos de ellos ya lo son por ley natural, v. gr., la impotencia, ligamen, consanguinidad dentro de ciertos grados, etc. De hecho, las legislaciones civiles establecen frecuentemente otros impedimentos, que por la simple razón de no estar contenidos en la actual legislación canónica, no siempre dejan de ser justos y moralmente efectivos respecto a los matrimonios entre los no bautizados, v. gr., el impedimento de edad superior a la canónica, la consanguinidad o afinidad más allá de los grados fijados en la

(5) GASPARRI, *De matrimonio*, I, n. 257.

ley eclesiástica. Respecto, sin embargo, a los impedimentos meramente civiles, existirán no pocas veces motivos bien fundados para dudar de su justicia y validez, y acaso suficientes para afirmar lo contrario (6), v. gr., el duelo o luto a observar, por plazo más o menos largo, después de la muerte del consorte; la falta del consentimiento de padres o tutores respecto a los hijos menores. Ambos son impedimentos *absolutos* y se hallan con bastante frecuencia establecidos por la legislación civil (7).

D) *Impedimentos canónicos respecto a los infieles.*—Cuanto al matrimonio entre dos personas *no bautizadas,* los impedimentos meramente canónicos carecen de eficacia. Dice GASPARRI y con él unánimemente los moralistas y canonistas actuales: «Ecclesia certe nihil potest: Quid enim mihi de iis qui foris sunt *iudicare?*» (8).

Mas, en orden al matrimonio *mixto* de disparidad de culto, podemos distinguir entre la cuetión *de hecho* y *de derecho* respecto al contrayente infiel; pues, en orden al contrayente bautizado, sabido es que se halla sujeto directamente a dichos impedimentos tanto de hecho como de derecho. *¿Puede* la Iglesia establecer impedimentos matrimoniales que afecten *directamente* también al contrayente infiel en su matrimonio con persona bautizada, v. gr., que el contrayente infiel haya cumplido los catorce años bajo pena de nulidad? He ahí la cuestión que llamamos *de derecho;* se refiere exclusivamente al *poder* de la Iglesia. ¿Acaso no existen leyes civiles que afectan directamente a los extranjeros en sus relacions con los nacionales? (9). No tratamos, sin embargo, al presente, de semejante

---

(6) El indiscutible maestro de Etica social china, Confucio, enumeraba entre los impedimentos *dirimentes* por parte de la mujer: *a)* la locuacidad, *b)* la lepra, *c)* la esterilidad, *d)* el hurto doméstico, *e)* la desobediencia a los suegros. Sabido es que, según costumbre sinense y regiones adyacentes, antes de la celebración oficial del matrimonio, la esposa habitaba, durante algún lapso de tiempo, en casa de los suegros con el esposo. Dichos impedimentos matrimoniales llegaron hasta motivar la intervención del S. Oficio en 1674, declarándoles no dirimentes (Cf. Colectanea, Hong-Kong, n. 848).

(7) Respecto al impedimento dirimente por falta de consentimiento de los padres o tutores, justamente se puede tener como nulo, por coartar excesivamente, al menos, el derecho natural de los hijos a la elección de estado. Según el Conc. Tridentino: «Iure damnandos esse illos, qui falso affirmant matrimonia a filiisfamiliae *sine consensu parentum* contracta, *irrita esse*» (Sess. XXIV).

(8) GASSPARRI, *o. cit.*, n. 240.

(9) Monseñor W. ONCLIN niega el PODER de la Iglesia respecto al contrayente infiel en el matrimonio *mixto* de disparidad de culto, al impugnar el parecer contrario, cuando escribe: «Non desunt qui doceant infideles legari POSSE *directé* dispositionibus iuris canonici in re matrimoniali» (l, c., p. 40). Acerca de la cuestión *de derecho,* escribe DE SMET: «POSSET quidem Ecclesia huiusmodi matrimonia irritare, directe inhabilitando partem fidelem ne cum tali parte infideli contrahat; sed hoc non videtur facere, ubi infra docetur, número 530, n. 539 et 547» (De spons. et matrim., n. 438, pág. 380, nota 2).

cuestión, ajena al caso y de índole dogmática. Desearíamos, no obstante, hacer resaltar, una vez más, la gran diferencia existente entre el matrimonio de dos infieles, directa e indirectamente independientes de toda ley meramente canónica, y entre el matrimonio mixto de disparidad de culto, en el cual ciertamente uno de los contrayentes se halla directamente sujeto a los impedimentos canónicos.

Cuanto a la cuestión *de hecho*, la única que nos interesa al presente, no ofrece duda alguna: Según la disciplina canónica actual, los impedimentos meramente eclesiásticos, sean relativos, sean absolutos, no afectan directamente al contrayente infiel, pero sí indirectamente en el matrimonio *mixto*. Cuanto a lo primero, exención del infiel de la sujeción *directa*, es tan expresa y terminante la norma del can. 12, que no creemos exista escritor alguno que afirme lo contrario. Según el unánime sentir de los autores, los impedimentos canónicos sólo *indirectamente* afectan al contrayente infiel. Respecto a los impedimentos *relativos*, v. gr., la consanguinidad, al incapacitar directamente la parte bautizada, por el mismo hecho, inhabilita indirectamente la parte infiel. Lo mismo decimos cuanto a los impedimentos *absolutos*, v. gr., la edad. El contrayente infiel, tenga o no la edad canónica, se halla *indirectamente* inhabilitado para contraer válidamente con persona bautizada de edad inferior a la canónica. Extraño parece cómo en este punto haya podido monseñor W. ONCLIN atribuir a ciertos canonistas la afirmación de la sujeción *directa* de la parte infiel a los impedimentos canónicos (10).

---

(10) «Alli... eo deveniunt ut impedimenta iuris ecclesiastici ABSOLUTA QUOQUE infideles ligare docere videantur. «Censent *multi* scriptores, ita J. CREUSEN, partem infidelem, etiam quoad impedimenta non relativa, potestati civili non subiacere, sed ecclesiasticae.» Hanc sententiam tenent Vidal, De Smet... Nulli modo tamen admittenda est haec sententia, quia Ecclesiae DIRECTAM autoritatem tribuit *in infideles*, quando *absoluta* pro iisdem impedimenta statuit» (W. ONCLIN, l. c., pág. 50). Para el ilustre escritor, a lo menos cuanto a los impedimentos absolutos, parece ser lo mismo sujeción directa que indirecta; de ahí proviene que, cuanto nos dice en las págs. 49-51 se base en un falso supuesto, a saber, que existen autores («multi») que defienden la sujeción *directa* de la parte infiel a los impedimentos canónicos, lo cual es totalmente falso. Veamos las citas de Mons. W. Onclin:

1) J. CREUSEN, en el lugar citado, habla del *mismo matrimonio* de disparidad, no precisamente de la parte infiel, y escribe: «*Si matrimonium* inter partes disparitatis cultus affectas ineatur, censent multi scriptores... partem infidelem, etiam quoad impedimenta non relativa, potestati civili non subiacere, sed ecclesiasticae» (Verm.—Creusen, Epit. I. C., n. 278, 5). No se habla, pues, de sujeción *directa;* se dice simplemente que, en el matrimonio de disparidad, la parte infiel, tanto respecto a los impedimentos absolutos, como a los relativos, no se encuentra sujeta a los impedimentos civiles, sino a los eclesiásticos; sujeción, como es sabido, solamente *indirecta.*

«Hanc sententiam, prosigue Mons. W. ONCLIN, tenent VIDAL, DE SMET... *Nullo modo* admittenda est haec sententia, *quia Ecclesiae* DIRECTAM *auctoritatem tribuit in infideles...*» Veamos lo que dicen los citados autores:

E) *Límites de la presente cuestión.*—Según lo dicho, tenemos: 1) Que todo contrato matrimonial se rige por la ley divina natural y positiva; 2) Damos por supuesto que el matrimonio entre infieles se rige además por la legislación civil justa y equitable; 3) Que la ley meramente canónica no se extiende al matrimonio entre infieles; 4) Que el matrimonio entre bautizados, sean ambos contrayentes católicos, sean ambos apóstatas, herejes o cismáticos, sea uno de los contrayentes católico y el otro apóstata, hereje o cismático, está sujeto exclusivamente a la legislación canónica, por ser tal contrato matrimonial verdadero Sacramento, excluída, por tanto, toda ingerencia del poder civil, exceptuando únicamente cuanto se refiere a los efectos meramente civiles. Queda, por consiguiente, limitada la cuestión, que aquí proponemos a discusión, al matrimonio de *disparidad de cultos,* es decir, entre un católico y un no bautizado, esto es, pagano, infiel, hebreo, mahometano, etc. Lo mismo se podría afirmar del matrimonio entre un bautizado fuera de la Iglesia Ca-

---

2) VIDAL: «Homines *nondum baptizati*... legibus ecclesiasticis irritantibus vel prohibentibus DIRECTE NON SUBIICIUNTUR... Id quod non impedit, quominus homines non baptizati *variis modis* INDIRECTE et ratione connexionis causarum potestati ecclesiasticae... *subiiciantur*» (WERNZ-VIDAL, *Ius matrimoniale,* V, n. 75).

3) DE SMET: «Quod spectat ad subiectum *passivum* potestatis Ecclesiae in regendo matrimonio (inter fidelem et infidelem), illis DIRETTE obnoxia exsistit pars *fidelis,* INDIRECTE vero, mediante scil. subiectione partis fidelis, coniux *infidelis*..., urgetur non modo ubi agitur de impedimentis relativis..., sed *etiam ubi agitur de impedimentis absolutis,* uti est aetas, error... vis et metus» (en cuanto son impedimentos canónicos). «Unde ab Ecclesia INDIRECTE inhabilitantur *infideles* ne contrahant cum parte fideli aetatem canonicam nondum adepta... vel metum passa» (DE SMET, o. c., n. 438 et Scholion I, 2). El mismo autor, n. 547, dice: «Inpedimentum aetatis, utpote iuris mere ecclesiastici, *infideles non afficit DIRECTE*». Es exacto, por tanto, lo que escribe Monseñor W. ONCLIN que los referidos escritores «*Ecclesiae* DIRECTAM *autoritatem tribuit in infideles*»?

Por ese motivo, repetimos, parece imposible que Mons. W. ONCLIN haya podido escribir cuanto nos dice en las págs. 49-51: «II. De impedimentis *relativis, an infideles* DIRECTE subiiciantur legi canonicae, practice quaestio non ponitur... *De hac re scriptores conveniunt.*» «III. De impedimentis *absolutis* maior est controversia...» No existe tal controversia entre moralistas o canonistas. Todos convienen unanimemente, siguiendo el c. 12 y c. 1016 y claramente se deduce igualmente del can. 87, que el contrayente infiel no se halla DIRECTAMENTE sujeto a los impedimentos meramente canónicos, tanto absolutos como relativos. Luego, pág. 51, el mismo escritor, para probar la exención «*per se*» (directe) del contrayente infiel en los impedimentos ABSOLUTOS (ya que, respecto a los *relativos,* ha dicho que «scriptores conveniunt»), aduce declaraciones del S. Oficio y de la Cong. de Prop. Fide (cf. Fontes I. C., vol. IV, n. 866, y vol VII, número 4.839) referentes a impedimentos RELATIVOS de afinidad y del crimen, respecto a los cuales nos ha dicho que: «an infideles DIRECTE subiiciantur legi canonicae... *scriptores conventunt*». (Convienen, no en que los infieles «DIRECTE subiiciantur», sino en el contenido del c. 12, es decir, que «DIRECTE *non subiiciuntur.*»)

tólica y un infiel, pero no intentamos hablar directamente de semejante punto.

Suponemos, además, que el matrimonio de disparidad no es Sacramento de hecho; pues, como enseña Santo Tomás (11), y con él se hallan unánimemente concordes los moralistas y canonistas actuales, «*matrimonium non claudicat*», ni como contrato, ni como Sacramento. Si alguno fuese de parecer contrario, se encontraría en la necesidad de admitir, para el régimen del mismo, la exclusiva legislación canónica.

Algunos autores, sin embargo, distinguen entre impedimentos *absolutos* e impedimentos *relativos*, negando vigencia a la ley civil respecto a éstos y afirmando su eficacia respecto a los primeros (12). Por no hallar motivo suficiente para semejante distinción, consideramos la cuestión en sentido general, incluyendo todo impedimento, tanto absoluto como relativo. Pongamos el siguiente ejemplo:

Ester, católica, y Pablo, infiel, consanguíneos en cuarto grado en línea colateral, desean contraer matrimonio entre sí. La ley civil, a la cual está sujeto Pablo, establece, como impedimento dirimente, la edad inferior a los dieciocho años en el varón y dieciséis en la mujer. Cuanto al impedimento de consanguinidad, la misma ley lo hace extensivo hasta el cuarto grado inclusive (cómputo canónico). Pablo tiene solamente dieciséis años y Ester quince.

Existen, pues, entre Ester y Pablo, tres impedimentos: el de *disparidad* de cultos (relativo), canónico, que afecta directamente sólo a Ester e indirectamente a Pablo; otros dos civiles, a saber, el de consanguinidad (también relativo) y el defecto de edad (absoluto), ambos por parte solamente de la parte infiel, Pablo.

Suponemos, sin género de duda, que ambos impedimentos civiles son razonables y justos. A favor de la edad militar la recomendación del can. 1.067, 2; cuanto a la consanguinidad, desde 1512 a 1917 estuvo en vigor hasta el cuarto grado en la legislación canónica. En este supuesto, preguntamos: ¿Qué dispensas se requieren para la *validez* y *licitud* del matrimonio Ester-Pablo?

---

(11) Suppl. q. 47, a. 4.

(12) En la edición bilingüe del Derecho Canónico de la B. A. C. se lee en nota al can. 1067: «Si la parte bautizada está exenta del impedimento de edad, y éste se halla establecido para la parte infiel por la ley civil, hay diversidad de opiniones entre los canonistas. Dando por supuesto que sea de suyo justa la ley civil: 1) Sostienen unos que prevalece el derecho de la Iglesia, como sociedad superior, y que la exención de impedimento de la parte bautizada *se comunicaría* a la parte que no ha recibdio el bautismo; 2) afirman otros, teniendo en cuenta que se trata de impedimento *absoluto*, que la Iglesia no podría otorgar a la parte infiel, la cual no es súbdita suya, la capacidad para el matrimonio que le deniega la ley civil. *Nos inclinamos a esta segunda opinión.*»

Prescindiendo de circunstancias locales y personales, en las cuales la prudencia puede exigir distinto proceder en la práctica (13), considerados en sí mismos los impedimentos concurrentes en el caso, no dudamos en responder brevemente que, para la *validez* y *licitud* del matrimonio Ester-Pablo, basta la dispensa del impedimento canónico de *disparidad de culto*, previas las cauciones exigidas por la legislación eclesiástica. La respuesta es simple secuela de la proposición general, que pasamos a probar y enunciamos del modo siguiente:

Los impedimentos meramente civiles, tanto los absolutos como los relativos, no afectan ni a la validez ni a la licitud, considerados en sí mismos, del matrimonio entre un católico y un infiel. Por lo tanto, el matrimonio de disparidad de culto se rige *exclusivamente* por la legislación divina y canónica, como el matrimonio entre bautizados (14), salva la competencia de la legislación civil en lo referente a sus efectos meramente civiles (15).

---

(13) Antes de la celebración del matrimonio, sea entre católicos, sea mixto, las circunstancias principalmente locales aconsejarán tener muy presentes, a fin de precaver futuros inconvenientes, que no afectan a la validez del mismo, las normas señaladas por la S. Penitenciaría en la Instrucción del 15 de enero de 1866: «Ad vexationes poenasque vitandas, et ob prolis bonum, quae alioquin a laica potestate ut legitima nequaquam heberetur, tum etiam ad poligamiae periculum avertendum, *opportunum* et *expediens* videtur, ut iidem fideles postquam matrimonium legitime contraxerint coram Ecclesia, se sistant (coram Gubernii Officiali), actum lege decretum executuri.» (Coll. HK., n. 1.000.) El Santo Oficio, mencionando expresamente dicha Instrucción y recomendando tenerla presente, el 28 de junio de 1938 respondió al Ordinario del Vic. de Batavia: «Missionarii *generatim loquendo* Sinenses sponsos christianos, ad civilem matrimonium APTOS, ad nuptias ne admittant, nisi prius civili praescripto obtemperaverint vel eidem obtemperare certo parati sint» (Sylloge, I, n. 206, página 575, ad 3).

(14) Partiendo del falso supuesto de que algunos autores defienden la sujeción DIRECTA de la parte infiel a los impedimentos canónicos absolutos, contra el contenido de los cc. 12, 87 y 1016, escribe W. ONCLIN: «Saltem modum loquendi *nimis absolutum* adhibent (auctores), quando, de pricipiis agentes, docent tale *matrimonium* Ecclesiae subesse *non secus ac matrimonium inter fideles.*» (L. c., pág. 51). El *mismo contrato* (matrimonium, dice) está sujeto *directa* y *exclusivamente* a la Iglesia «non secus ac matrimonium inter fideles». Nos referimos, claro está, al contrato matrimonial, no a las proclamas, cauciones, forma litúrgica, etc. Mas W. ONCLIN en su afirmación se refiere a los impedimentos canónicos, cual si éstos afectasen de la *misma manera* a las dos partes contrayentes, siendo así que a una afectan *directa* y a otra *indirectamente* nada más. Si la parte católica, v. gr., carece de la edad canónica, el matrimonio es inválido igualmente por la parte infiel, *indirectamente* sujeta al impedimento canónico. Si, por el contrario, «una pars catholica, dice GASPARRI, aetatem habet iure canonico requisitam... et altera infidelis, *licet canonicam aetatem non attigerit,* habet tamen... (la capacidad mental exigida por ley natural)... matrimonium esset validum» (O. c., I, n. 498); porque los impedimentos canónicos no afectan *directamente* a los infieles. En ello concuerdan *todos* los autores.

(15) Defienden esta doctrina casi la totalidad de los moralistas y canonis-

Trataremos de probar la tesis así enunciada, primeramente con argumentos de razón, que intentaremos confirmar luego con declaraciones y práctica de la Iglesia, a falta de documentos directos y explícitos de la misma. Pero antes señalemos la doctrina cierta referente a la materia en los cuatro postulados siguientes:

1) El contrato matrimonial entre un católico y un infiel o no bautizado, en el momento de su celebración, está sujeto *exclusivamente* a la *forma canónica* (cc. 1094, 1098, 1099), que es idéntica a la preceptuada para el matrimonio entre católicos. El matrimonio es válido únicamente desde el momento en que es celebrado ante la Iglesia, no desde el momento en que tenga lugar el acto de la ceremonia civil, sea antes o después.

2) El contrayente católico, al cual afectan directamente los impedimentos canónicos, no está sujeto a los impedimentos meramente civiles, ni cuanto a la validez, ni cuanto a la licitud del matrimonio; el contrayente infiel, por el contrario, no está sujeto directamente a los impedimentos canónicos, pero sí indirectamente.

3) Siendo el matrimonio un contrato esencialmente bilateral, que origina una relación y obligaciones recíprocas entre los cónyuges, no puede ser válido respecto a uno de los contrayentes e inválido respecto al otro. De donde se deduce que, aunque el impedimento dirimente exista tan solo por parte de uno de los contrayentes, como en los impedimentos absolutos, hace, no obstante, inválido el matrimonio (16).

4) Esta categoría de *causas matrimoniales* pertenece por derecho *propio y exclusivo* a los tribunales eclesiásticos, lo mismo que las referentes al matrimonio entre católicos, pues se trata de un matrimonio contraído ante la Iglesia y por un súbdito de la misma (17).

---

tas. Hemos visto, entre otros: CHELODI, o. c., n. 12; DE SMET, *De spons. et matrim.* (1927), n. 438; PRUMMER, *Manuale Theol. Mor.*, III, n. 653, 3; WENZ-VIDAL, *Ius Can.*, V, *De matrim.*, 1946, n. 211; VROMAM, *Ius Miss.*, tom. V, *De matrimonio* (1952), n. 49; RESEMANS, *De competentia civili in vinculum coniugale infidelium*, p. 2; M. C. CORONATA, *Compendium Iuris Can.* (1949), vol. III, n. 653; FANFANI, *Manuale Theol. Moralis*, IV, n. 566, Dub. I; REGATILLO, *Ius Sacramentarium* (1960), n. 1066; CAPPELLO, *De Sacramentis* (1939), VIII, n. 336; PAYEN, *De Matrimonio in Missionibus*, I, nn. 200-203; VLAMING-BENDER, *Praelectiones Iuris Matrim.* (1950), p. 129. El mismo W. ONCLIN reconoce que «doctores *fere communiter* NEGANT competentiam Societatis civilis» *(Ephemerides Th. Lovanienses*, 1933, p. 52). No obstante, lo extraño es que el P. L. BUYS, S. I., diga de esa opinión negativa: «Nulla enim adest ratio cur pars infideleis exempta sit a lege civili», y la opinión contraria «*probabilior*» («*Periodica*», 1947, p. 196).

(16) Cf. Sto. Tomás, Suppl., q. 47, a. 4: «Quidquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero.» Cf. c. 1.036, 3.

(17) Cf. can. 1960, 1553; Conc. Trid., Sess. XXIV, de matrimonio, c. 2 (Denz. 982); Syllabus, prop. 74 (Denz. 1774).

Damos por supuesto que el reducido número de defensores de la opinión contraria no puede dejar de admitir los cuatro postulados precedentes. Por más que el P. L. BUYS afirme que «Nulla adest ratio cur pars infidelis exempta sit a lege civili» y califique gratuitamente su parecer de «*probabilior*», le brindamos las razones siguientes, que no son las únicas.

I. ARGUMENTOS DE RAZON

1) *Por razón de la naturaleza misma del contrato matrimonial.*— Todo contrato matrimonial, por su misma naturaleza, es algo *religioso* y *sagrado*, perteneciente de suyo, por tanto, a una potestad religiosa legítima. Si la potestad civil es competente para establecer impedimentos cuando ambos contrayentes son infieles, esto es únicamente debido a la deficiencia, en el caso, de toda autoridad religiosa legítima, distinta e independiente, que rija semejante contrato (18). Esto sucede solamente en el matrimonio entre infieles, no en el de disparidad de culto.

Al matrimonio *en general*, aún sin ser sacramento, se refieren las siguientes palabras de León XIII: «Cum matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur ac temperetur non principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium. Deinde consideranda sacramenti dignitas...» (ARCANUM) (18b).

---

(18) GASPARRI, refiriéndose al matrimonio *entre dos infieles*, escribe: «Cum igitur Ecclesiae potestas, salvo iure Evangelium infidelibus praedicandi, infideles non afficiat, cumque apud infideles non sit potestas religiosa a civili distincta et independens, auctoritas civilis sola potest esse competens et ideo poterit illas leges ferre *iure quodam hypothetico seu ob deficientiam potestatis religiosae*» (*Tractatus canonicus de matrimonio* (1932), I, n. 241).

(18 bis) Con respecto a este texto de León XIII escribe W. ONCLIN: «Sed textus (Encyc. Arcanum) UNICE agit de matrimonio *christianorum* Sensus ergo encyclicae est hic: regimen matrimonii *christianorum* esse penes solam Ecclesiam.» A semejante afirmación cabe respuesta fácil y doble: 1) Aunque la Encíclica se proponga, como fin único, explicar la doctrina católica acerca del matrimonio *de los cristianos*, en ella se establecen principios básicos para toda clase de matrimonios, como sucede en las palabras citadas acerca de la *naturaleza* de todo matrimonio, por lo cual se añade inmediatamente: «*Deinde* consideranda sacramenti dignitas...» Acaso habla la Encíclica del matrimonio cristiano UNICAMENTE en toda ella, v. gr., cuando dice: «nuptiae *apud illos* non sine caeremoniis religionum, auctoritate pontificum, ministerio sacerdotum fieri saepe consueverunt?» Pues a ese género se refieren principalmente las palabras citadas acerca de la *naturaleza* del contrato matrimonial. Después (deinde) habla del matrimonio sacramental. 2) Según W. ONCLIN, la Encíclica habla «UNICE» del matrimonio *cristiano*. ¿Qué se entiende por matrimonio *cristiano?* ¿Solamente el contraído entre dos bautizados? *¿No es cristiano el contraído según las*

El régimen, pues, conveniente y de acuerdo con la naturaleza de todo contrato matrimonial es solamente el canónico, el de la única autoridad religiosa legítima actualmente existente. Solamente en los casos en que esta autoridad no intervenga, se puede reconocer otro régimen por *derecho hipotético* suplente, mientras falte la potestad religiosa legítima. En el matrimonio de disparidad no falta semejante autoridad, como hemos visto en los postulados y habrá ocasión de ver más adelante (19).

No creemos, pues, exacto lo que afirma monseñor W. ONCLIN, cuando escribe: «Concludere licet impedimenta a Statu civili inducta suam efficaciam servare in huiusmodi quoque matrimonio, nisi eo devenire velis ut pars *infidelis*, quae cum fideli contrahit, *cuiusvis aetatis* (dumodo iure naturae sit apta) aut *cuiusvis rea criminis*, nullo legislatore humano a matrimonio *impediri possit*» (l. c., pág. 56).

La Iglesia puede impedir y *generalmente* impedirá ese matrimonio, si un bien de orden superior no lo justifica. Lo único que puede interesar al bien temporal de la sociedad civil es que no se celebre semejante matrimonio. Poco importa el que la competente autoridad lo impida indirecta o directamente, rehusando otorgar la dispensa de disparidad. La potestad competente para emitir juicio en caso de conflicto entre las exigencias del orden temporal y del orden superior es solamente la eclesiástica. En el caso presente, no se trata de un asunto únicamente temporal, sino religioso y sagrado, en el cual se interesa el bien sobrenatural de un súbdito de la Iglesia (20).

---

leyes de la Iglesia, como lo es el de disparidad? Las causas matrimoniales, cuya exclusiva competencia es eclesiástica, versan necesariamente acerca de los matrimonios *cristianos*. Lo cierto es que, en este punto, al matrimonio de disparidad le compete más exactamente el nombre de *cristiano*, que el de *legítimo* en el sentido del can. 1015, 3.

(19) «Indoles sacra (et *religiosa*, debía decir W. ONCLIN, pues reviste otro aspecto del contrato, ya que al «*sacra*» le da un sentido demasiado lato) ergo, non excludit *absolute* potestatem civilem. Si quis contrarium contenderet, etiam matrimonium duorum infidelium competentiae civili substraheret» (Ib., página 55). Si no excluye la competencia civil *absolute*, la excluye *relative*, que es lo que hace al caso. La índole sagrada del contrato tampoco excluye *absolutamente* la *forma* de celebración del matrimonio, pero la excluye completamente *relative* a los matrimonios de disparidad, sin que de ello se siga que la excluya respecto a los de infieles. Solamente equiparando el matrimonio entre infieles y el matrimonio de disparidad, es posible semejante afirmación. En las palabras citadas olvida el autor que aquí se trata del *mismo contrato*, que es uno solo, sagrado, religioso, para ambos contrayentes, como él mismo dice: «Unus sane contractus» y añade luego: «Efficatiam simultaneam duarum legislationum independentium intelligi non posse propter collisionis possibilitatem inter utramque, plane concedimus.» (Ib. p. 56).

(20) Parecen totalmente carentes de fundamento las razones con las cuales se pretende justificar la intervención, indirecta, si se quiere, pero eficaz respecto al mismo contrato, de la potestad civil en el matrimonio de disparidad. Se exagera la necesidad de semejante ingerencia bajo pretexto del bien común

2) *Por razón de la individualidad del contrato.*—El matrimonio *in fieri* es un solo y único contrato meramente consensual; *in facto esse*, un único y solo vínculo coniugal. Siendo único el acto de contraer y único el vínculo, no puede regirse por dos legislaciones supremas e independientes, de forma que el matrimonio válido realmente según una de ellas, pueda resultar verdaderamente inválido según la otra al mismo tiempo. De ahí que, como se lee en el c. 1056, 3, «aunque el impedimento afecte tan solo a uno de los contrayentes, hace, sin embargo, ilícito o inválido el matrimonio».

La individualidad e indivisibilidad del contrato, por tanto, excluye, salva convención legítima en contrario, la intervención de dos autoridades supremas e independientes, ambas competentes en cuanto antecede, acompaña y sigue intrínseca e inseparablemente al matrimonio. Ahora bien, en el matrimonio de disparidad, al igual que en el matrimonio entre católicos, no hay duda que, para su validez, se requiere exclusivamente la *forma canónica;* cuanto a sus efectos inseparables y causas matrimoniales, es forzoso igualmente admitir la exclusiva competencia eclesiástica. Respecto a los precedentes, salvas algunas disposiciones accidentales, por parte del contrayente ca-

---

temporal de la sociedad civil. Escribe W. ONCLIN: «Addimus *optimas adesse rationes* ut Societati civili agnoscatur ius statuendi impedimenta *absoluta* matrimonialia pro non baptizatis, non tantum quando inter se, sed etiam quando *cum parti fideli* matrimonium inire volunt. Praecepta iuris naturalis indigent determinatione et complemento, ut bono communi convictus humani sufficienter prospiciatur. Expedit et necessarium est, ut personae tenerae aetatis, de iure naturali etiam habiles, impediantur iure positivo a matrimonio ineundo, ad vitandum detrimentum prolis nasciturae in eius recta educatione, ad recte ordinandam gubernationem familiae. Prospiciendum est incolumitati vitae coniugum, auferendo, per impedimentum criminis, ommen spem matrimonii complicibus, qui *mutua* opera... Huiusmodi impedimenta Ecclesia statuere non potest pro parte infideli...»

Todas estas «*optimas rationes*» no carecen de fuerza probativa en orden al matrimonio entre infieles y son las que aducen los autores a ese propósito, incluso los que niegan toda competencia civil en orden al matrimonio de disparidad. Pero resultan totalmente ineficaces aplicadas al caso presente, puesto que ya interviene, de manera directa o indirecta, la autoridad religiosa legítima, única competente para interpretar auténticamente las indeterminaciones de la ley natural (c. 1038, 1), sin dejarlas al arbitrio de los contrayentes. Esa misma autoridad también vigila y pondera las exigencias del bien común de la sociedad civil y al mismo tiempo las exigencias del bien común y particular superiores. La intromisión de otra autoridad en el asunto, no hay duda que acarrea más inconvenientes que ventajas. La Iglesia puede impedir el matrimonio en el caso y lo impedirá, como hemos dicho, si hay motivos que lo justifiquen. ¿Acaso la Iglesia, antes de otorgar su dispensa, no tiene en cuenta los inconvenientes de diversos géneros que pueda haber? ¿Es que no afectan también esos inconvenientes al cónyuge bautizado? La buena educación de la prole, el buen gobierno de la familia, que ha de ser católica, no dicen nada con la parte católica, ni con la Iglesia? Ni la edad de la parte infiel, ni el crimen, sobre todo si es *mutuo* (impedimento relativo), dejarán de influir en la concesión de la dispensa.

tólico, se regula también por la exclusiva legislación canónica. Todo esto indica que el matrimonio de disparidad está muy por encima y obtiene una dignidad muy superior al matrimonio simplemente legítimo o entre infieles. Su régimen total parece exigir una autoridad superior a la civil, competente para juzgar y legislar, con exclusión de toda otra autoridad inferior, en todo cuanto se refiera a este contrato singular, aún en aquello que afecte a la capacidad o incapacidad de los contrayentes; porque, si para esto último interviene otra autoridad también independiente, obstaculizaría eficazmente y supeditaría la acción de la autoridad superior, la cual dejaría de ser independiente y exclusiva respecto *al mismo contrato*.

Los patrocinadores de la opinión contraria sostienen igualmente la individualidad del contrato, pero niegan que ella exija necesariamente unidad de potestad regente respecto a la capacidad de los contrayentes, que, siendo dos, ambos han de hallarse hábiles para el contrato según la ley a la cual se hallan sujetos. Mas los impedimentos afectan directamente a la *persona*, no al contrato. El contrayente católico se ha de hallar personalmente habilitado según la ley canónica, a la cual se encuentre exclusivamente sujeto; el contrayente infiel, por tanto, ha de hallarse igualmente habilitado personalmente según la ley civil, de la cual es súbdito. La incapacidad de cualquiera de ellos, invalida el matrimonio (21).

---

(21) «Haec (impedimenta)... sunt *inhabilitates ipsius personae* contrahentes et directe (más exacto resultaría decir *inmediate*) respiciunt *non ipsum contractum*, sed *personam*... Haec (impedimenta) *directe* respiciunt personam, quae attingitur *independenter ab altero* contrahentium (esto se refiere sólo a los impedimentos *absolutos; sin embargo*, lo siguiente afecta a todos); agitur scilicet de *praerequisitis* ad contractum... Unus sane est contractus, sed duo sunt contrahentes... Si unus et individualis est contractus, duae sunt personae distinctae, quarum habilitas ad illum ineundum est conditio praerequisita. Quoad *personas* autem, iurisdictio competit Ecclesiae pro fideli, Statui civili pro infideli... In quolibet contractu huiusmodi diversitas occurrere potest, ut puta si minor contrahat cum maiorenni. *Subiectio duplici legislationi* non magis repugnat quam subiectio hominis legi naturali et positivae. Nemo contendere potest repugnantiam oriri ex eo quod matrimonium sit validum inspecta sola lege divina, invalidum tamen iure positivi ecclesiastico» (W. ONCLIN, l. c., págs. 51, 52, 55, 56, 57). Con relación a éste y a otros puntos, cita algunos convenios internacionales, para probar que no se da «*intrínseca* repugnantia» en su teoría. Claro es que no se da repugnancia «*intrínseca*» en que la Iglesia, si lo juzga oportuno y necesario, efectúe algún convenio particular sobre éste y otros puntos, como se hace entre autoridades iguales e independientes, aunque en este punto ella sea superior.

La sujeción simultánea acerca de un mismo contrato a dos legislaciones *independientes*, fuera del caso en que una sea superior y prevalezca, y en ese caso ya deja de regir una de las dos, no es posible que exista sin colisión de leyes. Los ejemplos que aduce W. ONCLIN, respecto a la ley natural y positiva, nada prueban en el caso, pues no son independientes y, en caso de conflicto, prevalece siempre la natural. Un matrimonio puede ser válido atendiendo sólo

A primera vista, la objeción no deja de presentar cierta apariencia de realidad. Téngase presente, sin embargo, que no se trata de un contrato cualquiera, sino de un contrato singular, de índole sagrada y religiosa. Por consiguiente, la legislación llamada connaturalmente a regirle ha de ser de la misma índole, y sólo en caso de ausencia de dicha autoridad legítima, puede admitirse otra potestad suplente, interesada también en el asunto.

Excepción hecha de ciertas exigencias comunes a todo contrato provenientes de la ley divina natural o positiva, la capacidad personal de los contrayentes no es igual y única para todo género de contratos. Capacidad o incapacidad personal no es algo absoluto, sino relativo, cuya finalidad es una especie determinada de contrato. Desligar la persona del agente y su acto del objeto propio y específico, es un contra sentido. Una misma persona puede tener capacidad para enajenar bienes profanos, y carecer de ella respecto a bienes sagrados o religiosos. La capacidad personal para aquel contrato dependerá de leyes civiles; la capacidad o incapacidad respecto a éste se ha de apreciar según las leyes que rigen la alineación de bienes sagrados y religiosos. El contrato esponsalicio, por ejemplo, por su naturaleza y en sí mismo considerado, *desligado del fin* al cual se ordena, ni aún entre católicos, es sagrado y religioso; queda simplemente destruído; no es contrato esponsalicio. No hay duda, sin embargo, que el contrato esponsalicio entre católicos se rige exclusivamente, en cuanto atañe a su validez y licitud, de suyo, por la legislación eclesiástica. Un legado piadoso hecho conforme al can. 1513, se rige por las leyes eclesiásticas, sea cual fuere el legante, pues su acción es de carácter piadoso y religioso, por especificarse en relación esencial al fin a que se ordena (22).

La objeción, por tanto, se funda en un supuesto falso. Considera la capacidad o incapacidad personal como algo absoluto adherente a la persona, sin relación al contrato final, del cual recibe su razón de ser. Hablando más en concreto: El impedimento civil, según opinión (no doctrina cierta) más probable y digamos *unánime* actualmente, respecto a los infieles, cuando éstos contraen entre sí, puede tener fuerza obligatoria y derogatoria. Dichos impedimentos

---

a la ley divina, e inválido según ley canónica, porque esa misma ley divina ha otorgado semejante facultad al legislador humano; si al legislador humano no se le hubiese otorgado dicha facultad, éste carecería de ese poder.

(22) Como en la presente cuestión acerca de los impedimentos civiles respecto al matrimonio de disparidad, W. ONCLIN, basado en parecidos principios, se declara partidario igualmente de la legislación civil respecto a una donación piadosa hecha a favor de cierto seminario por un infiel. Su refutación puede verse en «Periódica, 1954, pp. 287, 304.

serían injustos e irrazonables, de ningún valor, por lo tanto, si con ellos se obstacularizase, directa o indirectamente, el ejercicio del poder legítimo eclesiástico en el *mismo contrato matrimonial*, de competencia exclusiva de la autoridad superior, que es la llamada a juzgar de la capacidad o incapacidad *personal* de los contrayentes, independientemente de toda potestad inferior y conforme a las leyes exclusivas y propias, salva siempre, como es claro, la ley suprema.

Considerada la capacidad o incapacidad del contrayente como un prerrequisito meramente *personal*, que solamente *indirecte* afecta al contrato, no aparece el por qué el contrato esponsalicio, ni aun el mismo contrato matrimonial entre los cristianos, se encuentre libre de la intervención civil, pues también se prerrequiere que el contrato sea válido para ser sacramento, ya que lo accesorio, aunque de otro orden e inseparable, sigue necesariamente a lo principal.

En el matrimonio de disparidad, por consiguiente, no es necesario que la potestad eclesiástica se acapare (absorberi) la parte infiel, ni que dispense impedimento alguno civil (23), al cual no está sujeta la parte infiel en relación al matrimonio con un católico. De la potestad civil tampoco es necesaria, de suyo, licencia ni dispensa alguna. Así como una persona, *inhábil* para realizar un contrato de compra-venta con otra *menor de edad*, puede hallarse capacitada para llevar a cabo el mismo contrato con otra mayor de edad, así el infiel, incapacitado por un impedimento dirimente civil para contraer con otro infiel, puede hallarse capacitado, sin necesidad de dispensa alguna, para contraer con un católico, dispensado éste del impedimento de disparidad. El supuesto impedimento civil, en este caso, es inexistente, pues resultaría injusto y de ningún valor, como establecido fuera de los límites legítimos del poder temporal, ya que con él supeditaría y obstaculizaría la libre acción de otra potestad superior en un asunto propio y exclusivo de la misma. No tiene, pues, aplicación, en el caso, la regla establecida en el c. 1036, 3, porque el infiel no se halla incapacitado para el matrimonio por ningún impedimento civil justo y razonable.

3) «*Ius fori sequitur ius condendi leges*». Una tercera razón en favor de la proposición general arriba enunciada, la constituye el aforismo jurídico «Ius fori sequitur ius condendi leges». Queda

---

(23) «Ratione indivissiblitatis contractus (aliqui dicunt), infidelem *absorberi* potestate Ecclesiae... Alli in casu ius civile ab Ecclesia *relaxari contendunt.*» (W. ONCLIN, l. c., pág. 51.)

dicho, al hablar de la doctrina cierta en esta materia, que las *causas matrimoniales* (24) acerca del matrimonio de disparidad, aun en el caso de supuesta inhabilidad personal del cónyuge infiel proveniente de un impedimento civil dirimente *absoluto*, son de *exclusiva* competencia de los tribunales eclesiásticos, lo mismo que las referentes al matrimonio entre católicos (25).

Ahora bien, según el citado aforismo jurídico, en el supuesto de que la potestad civil estuviese capacitada para establecer impedimentos dirimentes en orden al matrimonio de disparidad, correspondería necesariamente a esa misma potestad legislativa el derecho de juzgar de la validez o nulidad del matrimonio, que se acusa de nulidad por dicho impedimento de la parte infiel. El otro cónyuge es católico, y por motivo de éste, acaso la causa perteneciese al foro mixto. Siendo las dos autoridades supremas e independientes, se originarían necesariamente, salva convención legítima entre ambas y como sucede en las convenciones internacionales (26), los graves inconvenientes indicados en el punto anterior, a saber, que el mismo matrimonio podría ser declarado legítimamente válido e inválido al mismo tiempo. Habría que recurrir a un tribunal superior al de la Iglesia, aunque en realidad, tratándose de un vínculo natural y de un contrato inválido solamente por razón de una ley civil, que afecta directamente solo a la *persona* de la parte infiel, el juez nato sería el civil, a cuyo dictamen sería lógico que se conformase el tribunal eclesiástico.

En último término, por consiguiente, la competencia del tribunal eclesiástico, si no ilusoria, no sería exclusiva. Aún en el caso que se le concediese exclusiva, su sentencia definitiva dependería

---

(24) Causas estrictamente matrimoniales son: valor, o nulidad, o disolución del vínculo matrimonial, consumación o inconsumación, separación de los cónyuges, efectos espirituales y temporales inseparables, v. gr., mutuos deberes y derechos, sea entre los cónyuges, sea entre padres e hijos, etc. De las causas matrimoniales en sentido amplio, como son los efectos meramente civiles, tampoco queda excluída completamente la Iglesia (Cf. cc. 1553, 1961).

(25) «Matrimonia *in facie Ecclesiae* (tal sucede con los de disparidad) contracta, lege política irritari non posse.» (Coll. S. C. Prop. F., vol. I, n. 711.)

(26) Mons. W. ONCLIN aduce repetidas veces las convenciones internacionales como argumento en su favor, y añade: «Haec principia iuris internationalis, utut *conventione statuta*, rectae rationi sunt conformia et non fuissent admissa, si daretur *intrínseca* repugnantia in determinando *diversis legibus* habilitatem uniuscuiusque contrahentium» (L. c., pág. 57). Realmente no hay repugnancia *intrínseca* en que la Iglesia efectúe convenciones. «Certum est Ecclesiam, id est R. P. posse tolerare, ut iudex laicus causas matrimoniales videat» (GASPARRI, o. c., II, n. 1.165). «Attamen si Ecclesia, studio pacis, se exhibuit et exhibet liberalem in concedendo potestati civili *exercitio iuris* iudicandi in aliquibus rebus spiritualibus, in affirmando autem sibi *ipso iure* ostendit se inflexibilem.» (NOVAL, *Commentarium Cod. I. Can., De Processibus*, n. 42, 5.)

necesariamente del parecer previo emitido por poder civil acerca de la capacidad o incapacidad personal de la parte infiel, conforme a las leyes meramente civiles, porque dicha potestad civil es la llamada a interpretar el genuino sentido de su propia y exclusiva ley y a garantizar su recta aplicación a casos concretos. La «interpretación auténtica de las leyes compete al legislador o a su sucesor y a quien haya sido otorgada dicha potestad por los mismos» (c. 17).

A este argumento, basado en el axioma jurídico que encabeza esta tercera razón en favor de nuestra tesis, responden los partidarios de la competencia civil en el caso, negando la veracidad del aforismo: «Ius fori sequitur ius condendi leges», por ser distintos, dicen, los principios que rigen el poder legislativo y el poder judicial. El axioma citado, añaden, es verdadero, general y ordinariamente («*plerumque*»), pero no necesariamente y siempre («*non necessario et semper*»). Intentan probar su aserto por *el hecho* de que el Código Canónico sienta los principios de la potestad legislativa en los cc. 8, 12-14; por el contrario, los principios de la potestad judicial se encuentran en los cc. 1556-1568. Parece que con ello intentan argüir: Colocados los principios en lugares diferentes, muy distanciados unos de otros, dichos principios son también diferentes. Por tanto, el aforismo mencionado es falso.

Además, prosiguen, en el derecho internacional privado sucede con frecuencia que la potestad judicial de un Estado es competente para dar sentencia acerca de la validez de un matrimonio entre cónyuges, de los cuales la capacidad personal de uno de ellos está sujeta a la ley de otra nación. Luego deducen la inesperada conclusión: «Quamvis ideo *generatim de facto* ius fori sequatur ius condendi leges, non tamen ita est necessario *de iure*. Principium enuntiat illud quod *plerumque fit*, non quod necessario et semper» (27).

---

(27) El preclaro profesor de la Universidad Católica de Lovaina y eximio redactor actual de la benemérita revista «Ephemerides Theologicae Lovanienses», Mons. W. Onclin, escribe: «Sententia enim nullitatis vel validitatis directe respicit contractum, qui est aliquid indivisibile, non respicit personam contrahentium... Ast perperam exinde deduceretur Ecclesiae exclusiva potestas legifera. Aliud enim principium competentiam legislativam, aliud competentiam iudiciariam regit, *ideoque falsum est adagium «ius fori sequitur ius condendi leges»*. Potestas *legislativa* in Ecclesia determinatur per cc. 8 2, et 12-14... *Forum* competens *contra* determinatur per cc. 1556-1568... Ordinarius huius si alium praevenerit (c. 1568) sententiam fert de lege quam nullo modo tulit... Quamvis ideo generatim de facto ius fori sequatur ius condendi leges, non tamen ita est necessario de iure. Principium enuntiat illud quod plerumque fit, non quod necessario et semper. Similiter res sese habet in iure internationali privato: auctoritas iudiciaria unius Status iudicat de validitate matrimonii initi inter partes, quarum tamen alterutra pro capacitate contrahendi subiecta est legi-

La objeción parece confundir lo *accesorio* con lo *principal*, lo que es *per accidens* con lo que es *per se;* diríamos que «toma el rábano por las hojas». Su simple lectura nos sugiere múltiple respuesta, según los diversos matices presentados en ella por el objetante.

a) En primer lugar, ya hemos dicho que semejantes acuerdos internacionales tienen lugar entre potestades iguales, independientes y del mismo orden, con el fin de evitar colisiones entre sí y facilitar la convivencia. Si tienen valor tales acuerdos, es porque en ello convienen las partes firmantes, lo cual supone que, de derecho ya existente, no podría ser así. El aforismo jurídico en cuestión no se refiere *al hecho,* sino *al derecho,* que es otro aspecto muy distinto.

El *ejercicio* del poder legislativo en la mayoría de las legislaciones actuales se halla, *de hecho,* en virtud de leyes positivas, separado del *ejercicio* del poder judicial. Esto en nada contradice al axioma citado. El tribunal llamado a fallar en las causas que se originen en la aplicación e interpretación de esas convenciones internacionales, que la Iglesia también puede realizar, *de derecho,* ha de ser internacional, salva legítima convención contraria.

El juez o tribunal competente, *por derecho,* para emitir sentencia definitiva en la interpretación y aplicación de los principios establecidos tanto en lo referente a los cc. 8, y 12-14, como a los cc. 1556-1568, como en las demás leyes papales, es el mismo legislador, que estableció los principios, o su sucesor, aunque de hecho otorgue a otro el *ejercicio* de ese derecho. Lo mismo se puede decir del Ordinario del lugar respecto a las leyes diocesanas, salva siempre la competencia de la autoridad superior en la misma materia. ¿Y por qué así? Porque *«ius fori sequitur ius condendi leges»*, de derecho.

b) En segundo lugar, respondemos que, si el aforismo jurídico en cuestión, «enuntiat illud quod *plerumque fit*», tenemos lo suficiente para nuestro intento; pues en las cuestiones jurídicas y morales no se requiere certeza metafísica, ni «repugnancias *intrínsecas*», ni que así sea «necessario et semper», ni siquiera certeza física; tenemos que ser más modestos y contentarnos con aquella certeza moral, «quae, ut *in pluribus,* veritatem attingat, etsi *in paucioribus* a veritate deficiat» (28), o lo que es lo mismo: «illud quod *plerumque fit*». Lo contrario serán excepciones más o menos raras

---

bus alterius i. e. suae nationis. In multis materiis, quae spectant ius illud, iudices applicare debent leges alterius territorii (L. c., pág. 58).

28) Sto. Tomás, 2-2, q. 70, a 2.

y, mientras no se pruebe que lo son efectivamente, podremos atenernos a otro axioma, que acaso no sea falso: «Ei incumbit probatio, qui dicit, non qui negat».

Además, muy pobre en razones anda la opinión, y muy lejos de merecer el calificativo de «*probabilior*», que en 1954 le da L. BUYS, ni aun el de «*omnino probabilis*», con el cual se contentaba monseñor W. ONCLIN en 1933, si pugna con lo que general y ordinariamente *(plerumque)* es verdadero, y lo que ella afirma resulta falso ordinariamente.

c) Por último y en tercer lugar, si el aforismo en cuestión «plerumque» se verifica, aunque «non necessario et semper», falta probar que no se verifica o es falso en el caso *presente*, que no tiene aplicación a la cuestión concreta, de la cual aquí se trata. A nuestro favor ya tenemos la presunción jurídica, que milita siempre del lado del «plerumque». Pero no nos contentamos con solo ella. Intentamos probar que, a lo menos en el caso presente, el discutido o negado aforismo es verdadero y tiene plena aplicación. Creemos que será suficiente un argumento *ad hominem*. ¿Qué texto escriturario aducen todos los autores en favor de la opinión que sostiene la competencia de la potestad civil para establecer impedimentos en orden al matrimonio *entre dos infieles?* (29). ¿En qué texto inspirado se funda esa misma opinión, y el mismo c. 12, para decirnos que las leyes meramente eclesiásticas no obligan a los infieles y que los impedimentos canónicos no afectan a los mismos? Pues aducen y se fundan sencillamente en el texto de San Pablo, que dice: ¿«*Quid enim*

---

(29) Con el fin de fundamentar su posición sobre piedra firme, escribe W. ONCLIN acerca de la movediza cuestión de la competencia civil en el matrimonio entre infieles: «Attendamus enim *Ecclesiam ipsam agnoscere* potestatem auctoritatis civilis relate ad infideles, et propterea *invalida habere* eorum matrimonia, contemptis huius praescriptis, contracta.» (L. c., pág. 56).

No es exacta esta afirmación y, menos aún, el que la Iglesia tenga semejantes matrimonios por *inválidos*. Si así fuese, no habría motivo alguno para preceptuar la renovación del consentimiento después del bautismo de uno o ambos cónyuges; tampoco le habría para exigir las interpelaciones o su dispensa, si el recién bautizado quiere usar del Privilegio Paulino. La Iglesia ha declarado repetidas veces y constantemente, que NO CONSTA de la nulidad del matrimonio entre infieles incapacitados por un impedimento dirimente civil para contraer.

Cuanto a la prueba aducida por GASPARRI, o. c., I, n. 243, a la cual tanto valor se le atribuye, puede verse lo que escribe el P. VROMANT: «P. Genicot, S. I., ...nobis scripsit, die 9 iulii 1929: «Usque modo NUMQUAM a missionariis nostris audivi matrimonium aliquod inter paganos NULLUM fuisse, propter impedimentum *civile dirimens* vel propter omissam formam» (Vromant, o. c., número 26, in nota). El que esto escribe, Misionero en China y en Indochina desde 1924 a 1954, puede testificar de idéntica manera que el P. Genicot. En lo que al «*Naien*» japonés se refiere véase «PERIODICA», 1957, p. 309, 321, etc.

mihi de iis qui foris sunt IUDICARE?... Nam eos qui foris sunt, Deus IUDICABIT» (30), porque están sujetos a la ley divina. Es decir, que por el hecho de no poder juzgar, se deduce que no legisla; por no legislar, que no juzga. Luego el derecho de juzgar supone el de legislar. A quien competa el derecho de dar leyes, por derecho, compete juzgar del sentido genuino y de la aplicación de dichas leyes. Si a la potestad eclesiástica pertenece el derecho de juzgar las causas matrimoniales de disparidad, con exclusión de la potestad civil, es porque a ella exclusivamente compete también legislar en cuanto al matrimonio de disparidad se refiere, incluso en lo referente a la capacidad o incapacidad personal de ambos contrayentes. ¿Por qué? Porque «ius fori sequitur ius condendi leges», las leyes necesarias para conseguir un fin concreto. Hablando del derecho en sí, no de su *ejercicio*, siempre a la potestad legislativa sigue necesariamente la potestad judicial. Si la judicial es exclusiva, es porque la legislativa también lo es.

4) *Graves inconvenientes* de la opinión impugnada. El parecer de los defensores de la competencia civil para establecer impedimentos dirimentes en lo referente al matrimonio de disparidad, conduce lógica y necesariamente en la práctica a no pocos inconvenientes, por no decir absurdos. Examinemos tres de los más patentes:

a) Tendríamos que admitir la existencia de impedimentos *humanos indispensables;*
b) En ocasiones, se encontraría la Iglesia privada del ejercicio de sus legítimos poderes para proveer a la salvación de las almas, aun respecto a sus súbditos;
c) Quedarían practicamente anuladas algunas disposiciones canónicas, particularmente en casos urgentes, respecto al matrimonio de disparidad.

Por consiguiente, semejantes impedimentos resultarían injustos e irrazonables; de ningún valor, por tanto. Aclaremos estos tres puntos:

a) *Impedimentos humanos indispensables.*—Suponemos que para la dispensa legítima de la ley se requiere motivo o causa proporcionada. La potestad civil es incompetente para emitir juicio acerca de motivos y materias espirituales y sobrenaturales, pues su poder se limita al orden temporal. No faltan casos, y creemos bastante comunes, en los cuales la única causa final existente para la dispensa del impedimento de disparidad es por que así lo exige, de hecho, el bien espiritual o la salvación, el evitar pecados, principalmente de la parte

(30) 1 ad Cor., V, 12-13.

cristiana. En este caso, el poder civil *no puede legítimamente* dispensar el impedimento que personalmente incapacita a la parte infiel, v. gr., la edad; pues, ante la potestad civil, no existe causa ninguna para la dispensa, por no ser competente para apreciarla. Además, en el caso de que semejante causa existiese solamente en lo referente a la parte cristiana, o perteneciese al sigilo profesional o sacramental, la incapacidad civil resultaría por doble motivo: falta de causa final y por no ser el sujeto de la dispensa súbdito, para poder juzgar de las razones que le asisten a contraer semejante matrimonio. En este caso, el impedimento de falta de edad civil legal por parte del infiel, lo mismo digo de cualquier otro impedimento, especialmente si es absoluto, es indispensable; no hay potestad humana capacitada para la dispensa legítima prerrequerida para la validez del matrimonio.

La Iglesia no dispensa, porque, según el sentir de los adversarios, *no puede* dispensar de impedimentos civiles referentes al infiel, que no es súbdito suyo. La potestad civil tampoco, porque no hay motivo ninguno ni razón ninguna por parte del contrayente infiel, único súbdito en la materia. Luego, práticamente, no existe potestad humana para otorgar las dispensas prerrequeridas, a fin de que el matrimonio resulte válido. Obsta un impedimento humano humanamente *indispensable.*

b) En determinadas ocasiones, *se encontraría la Iglesia privada del ejercicio de sus plenos poderes* en orden a la salvación de las almas, a causa de la intervención del poder civil. Poco importa que sea directa o indirectamente destituída del ejercicio de sus poderes; las consecuencias son las mismas. Este segundo absurdo se deduce lógicamente del punto anterior. El matrimonio, en semejantes circunstancias, sería inválido, aunque se celebrase ante la Suprema autoridad eclesiástica, por inhabilidad personal del contrayente infiel, inhabilidad proveniente de un impedimento meramente civil. Si de hecho ésta no otorga la dispensa, la autoridad eclesiástica no podría proveer a la salud espiritual de su súbdito católico, ya que el único medio de que dispone para ello, es el matrimonio canónico y cristiano.

c) *Las disposiciones de los cc. 1043-1045 anuladas* prácticamente en orden a los matrimonios de disparidad. En los casos urgentes, tanto el Ordinario, como los sacerdotes en dichos cánones mencionados, se hallarían en la imposibilidad, por lo menos moral, de hacer uso de las facultades allí concedidas. Dicha imposibilidad podría provenir, no raras veces, por falta de tiempo para obtener dispensa

civil; otras, por no comprometer el sigilo; en bastantes casos, por no existir más motivo que el de orden sobrenatural, en relación con la parte católica, sea con respecto a la parte infiel, sea en orden a las dos. Ni siquiera la Sagrada Penitenciaría podría usar sus facultades (cc. 258, 1047) (31).

II. ARGUMENTOS DE AUTORIDAD

1) La *práctica* secular y constante de los dicasterios romanos en la materia presente ha sido la de considerar como inexistentes los impedimentos civiles en lo referente a la validez y, de suyo, también a la licitud, respecto al matrimonio *de disparidad* (32); en tanto que, respecto al matrimonio *entre infieles,* su práctica ha sido la de considerarlos como de eficacia *dudosa.*

No son raros, por desgracia, los casos en los cuales la Iglesia se ve precisada a otorgar la dispensa de disparidad de culto. Cuando

(31) Sin embargo, Mons. W. ONCLIN no encuentra graves dificultades prácticas en su teoría, pues termina su artículo diciendo: «Competentia auctoritatis civilis nullum reapse offendit principium... Practice *nonnisi raro* locus erit difficultatibus, propter obligationem celebrandi sic dictum matrimonium civile ante celebrationem matrimonii religiosi (Constitution Belge, art. 16). Casus potest tamen occurrere, quando matrimonium civile non debet praecedere religiosum, *in periculo* nempe *mortis* alterutrius contrahentis. In tali casu, secundum principia exposita, matrimonium erit *invalidum,* si obstet lex civilis inhabilitans partem infidelem» (L. c., pág. 61). Se obvian la mayoría de las dificultades prácticas gracias a esa ley inicua y abusiva del matrimonio llamado civil antes del religioso. Donde no exista esa «bendición del cielo», que se las arreglen como puedan los retrógrados. Cuando se esperaba, al final de su exposición, alguna mitigación en la aplicación de la rígida teoría, a lo menos en casos urgentes, en los cuales fuese el único medio para el bien sobrenatural de los contrayentes y acaso también de la prole, se nos dice que no ofrece dificultad, el matrimonio, aun en ese caso, será nulo, si obsta ley civil. En caso de conflicto, prevalece la ley inferior. ¿Prevalecerá igualmente contra el derecho natural al matrimonio? Porque también en ese caso se requiere la habilidad personal de los contrayentes y las determinaciones de esa ley natural las fija la ley civil respecto a la parte infiel; esta ley no suele admitir la epiqueya. ¡Con todo, semejante teoría no ofende principio alguno, ni ofrece, sino raras veces, dificultades prácticas!

(32) «Attenta *praxi Curiae Romanae,* potius concludendum esset eandem *non favere valori legis civilis* in casu. Alia autem ex parte animadvertere oportet quaestionem non a longo tempore *expresse* et *clare* positam esse et pauca tantum responsa circa illam emanasse» (W. ONCLIN, l. c., pág. 60). La mente de la Iglesia, de sumo valor en semejante materia, no puede ser opuesta a la práctica de la Curia Romana, que, según las palabras citadas, no es favorable a la opinión que impugnamos. Siendo así, resulta difícil sostener, ni aun en teoría, en favor de dicha opinión los calificativos de «omnino probabilis», y menos el de «probabilior», o que «NULLA adest RATIO» para enseñar lo contrario. Aunque en realidad fuesen pocas las respuestas de la Curia Romana a este respecto, harían un gran servicio a su causa nuestros adversarios, si pudiesen aducir siquiera *una sola* respuesta a su favor.

existen, según su exclusivo juicio, razones suficientes para ello, acaso de orden solamente superior, procede a la celebración del matrimonio, previas las dispensas necesarias al contrayente católico, sin que jamás considere dudosa su dispensa o el matrimonio subsiguiente a causa de impedimentos civiles, ni condicionada a la capacidad civil del contrayente infiel. No obstante, se preocupa e inquiere la posible existencia de impedimentos provenientes de la ley divina: natural o positiva.

Los dos impedimentos que, según la opinión adversa, reclaman con más urgencia la intervención civil, uno es el de la edad, para no dejar la indeterminación de la ley natural al arbitrio de los contrayentes; otro, el del crimen. Cuanto a la *edad*, la Iglesia prohibe la dispensa de disparidad *antes* de la *pubertad* de AMBOS contrayentes (33). Respecto al impedimento *del crimen*, en su segunda y tercera forma (c. 1075, 2 y 3) (34), si el conyugicidio es público o notorio, «rarissime, dicen los autores, aut vix unquam ab Ecclesia dispensatur» (35); ni dispensaría tampoco, claro está, el impedimento de disparidad en ese caso. El matrimonio, por tanto, no llegaría a celebrarse, que es lo único que puede interesar a la sociedad civil. Además, el impedimento del crimen, como *relativo*, desaparece para ambos contrayentes con la dispensa canónica; pues, consistiendo en una relación, dejando ésta de existir en una de las partes, cesa indirectamente en la otra, a semejanza de lo que sucede en la disolución del vínculo matrimonial en virtud del privilegio paulino y petrino.

---

(33) Cuanto a la dispensa de disparidad de culto en caso de defecto de edad: «*Abstineat omnino* missionarius, decretó Clemente XIII, a concedenda dispensatione; sed tunc solum illam larigatur, cum AMBO sponsi ad annos *pubertatis* pervenerint» (Inst. S. C. S. Off., 12 ian. 1769; cf. Fontes I. Can., volumen IV, n. 822).

(34) Cuanto a la primera forma del impedimento *del crimen*, a fin de probar que los infieles no están «PER SE» o DIRECTE sujetos a la ley eclesiástica en los impedimentos ABSOLUTOS, después de remitir a la respuesta de la S. C. de Prop. F., 23 aug. 1852, ad 6, añade Mons. W. ONCLIN: «Unde e contrario *concludi* potest non induci impedimentum, si una conditio criminis (promissio) *solummodo* apud partem *infidelem* verificatur» (L. c., pág. 51, nota 13). No hace falta deducir, de modo indirecto y como conclusión, esa verdad expresamente contenida en el c. 1075, 1: «... et fidem sibi MUTUO dederunt», aunque «*solummodo* apud partem *fidelem* verificetur».

(35) «GREGORIUS XVI ... ad decennium benigne concessit facultatem ... dispensandi in matrimoniis contractis, in casibus tam publicis quam occultis, necnon in matrimoniis contrahendis, in casibus tantum occultis, super impedimento criminis, altero vel utroque contrahentium machinante... Mandat tamen Sanctitas Sua ut *rarissime* et *urgentissimis* causis ea facultate utantur ... caute prudenterque se gerant, ut *scandalum non oriatur* et *pericula vitentur*» (S. C. Prop. F., 26 iul. 1841).

El sumo cuidado, por consiguiente, que la Iglesia exige en la investigación de los impedimentos canónicos, respecto al contrayente católico, y los impedimentos de ley divina, respecto a la capacidad de ambos contrayentes, por una parte, y el silencio respecto a los impedimentos civiles, por otra, es indicio evidente, por no decir prueba, que éstos no afectan a la validez del matrimonio, y de suyo, tampoco a la licitud. Si la Iglesia otorgase alguna probabilidad a la opinión contraria, no dejaría en la práctica de prestarle alguna consideración, como lo hace respecto a los impedimentos civiles en relación al matrimonio entre infieles.

2) *Respuesta de la S. C. del S. Oficio*, 20 septiembre de 1854.— Hemos visto en el punto anterior la prohibición (abstineant omnino) eclesiástica de otorgar dispensa del impedimento absoluto de la edad antes de la pubertad del contrayente infiel, exista o no impedimento civil, del cual no se hace la menor mención; idéntico silencio observa la Iglesia respecto al impedimento relativo de afinidad en primer grado de línea colateral, dirimente según la ley civil. Se supone, por tanto, inválido el matrimonio entre infieles contraído con dicho impedimento. En semejantes casos, por *no constar* ciertamente de la validez del matrimonio, si uno o ambos cónyuges se convierte, se precisa la *convalidación* de dicho matrimonio por la *renovación* del *consentimiento* en forma canónica, previas, como es claro, las dispensas necesarias.

A este propósito se refiere la respuesta mencionada de la S. C. S. Oficio, que, sin ser la *única* de los dicasterios romanos, es suficiente para hacer reflexionar a quienes defienden la opinión contraria (36). Séanos permitido transcribir este documento:

«In istis missionibus saepe evenit ut minor fratris sui maioris defuncti uxorem ducat, et postea convertatur. Difficillime separari pos-

(36) «Unicum documentum, quod obstare potest, est responsum S. C. S. Officii, 20 sept. 1854, quod nullo modo curat de dispensatione petenda ab auctoritate civili pro impedimento lege civili statuto. Sed etiam *eam* NULLO MODO *excludit*. Hoc responsum confirmari contendunt *praxi S. Sedis*, quae *nullum momentum* tribuit existentiae impedimenti mere civilis, in concedendis dispensationibus disparitatis cultus. Sed notare oportet quaestionem de valore impedimenti *absoluti* civilis raro poni; *fere* exclusive re relativis quaestio est» (W. ONCLIN, l. c., pág. 60). Así como se exagera la necesidad de la intervención civil para evitar daños sociales, se procura, por otra parte, exagerar la falta de documentos eclesiásticos y disminuir el número de los casos. En ciertos países, particularmente en los infieles, los casos de disparidad son, por desgracia, demasiado frecuentes y los Ordinarios suelen gozar de facultades especiales, desde tiempo inmemorial, para dispensar el impedimento de disparidad, tanto para convalidar, como para contraer matrimonio, conforme a las disposiciones de la ley eclesiástica, cuando motivos suficientemente justos lo reclaman.

sunt... Ipsorum matrimonium invalidum esse videtur, utpote omnino a lege civili prohibitum, etiam sub poema mortis. Verum, post baptismum, ad convalidandum eorum matrimonium SATISNE est ut TANTUMMODO suum renovent consensum?

R. Praevia dispensatione ab impedimentis disparitatis cultus et primi affinitatis gradus per facultates, quibus missionarii gaudent, consensum esse renovandum. Quod si superventura mala deprehendantur, relinquendos in bona fide (37).

Nótese que el impedimento civil, en el caso, es dirimente y permanece respecto a la parte no bautizada. A ser eficaz dicho impedimento civil, la parte no bautizada se encontraría personalmente *inhabilitada* y, sin previa dispensa civil, la renovación del consentimiento resultaría nula, conforme al c. 1035, 3. Sin embargo, consultada la S. Congregación si, ¿para convalidar dicho matrimonio *de disparidad,* ES SUFICIENTE *únicamente* la renovación del consentimiento? La respuesta es afirmativa, previas las dispensas canónicas necesarias en el caso.

No obstante, los no conformistas responden con aplomo, basados quizá en el axioma: «Expressa nocent, non expressa non nocent», que el S. Oficio en dicha decisión prescinde de la dispensa civil, pero «eam NULLO MODO excludit», es decir, que ni siquiera implícitamente («nullo modo»). Lo cual pugna con el obvio sentido de la respuesta. Si para convalidar dicho matrimonio son *suficientes* las dispensas canónicas, que son las únicas «quibus missionarius gaudet», por el mismo hecho, cesan TODOS los impedimentos en el caso y se excluye, por tanto, la necesidad de toda dispensa civil *claramente,* tanto para la validez, como para la licitud. Si, con todo, se preveen mayores males, mejor es dejar a los putativos cónyuges en su buena fe.

Según la opinión contraria, se impondría la conclusión de que es totalmente probable (omnino probabile), más aún, que lo más probable (probabilior), por no decir que *ciertamente* (pues «NULLA adest RATIO» para afirmar lo contrario), tanto la decisión del S. Oficio, como las dispensas otorgadas en el caso y la renovación subsiguiente del consentimiento, ha sido todo inválido, nulo y de ningún valor, por la incapacidad civil del contrayente infiel. Opinión que lógicamente conduzca a tal conclusión, creemos que está por sí misma juzgada, aunque «nullam repugnantiam intrinsecam includat nullumque offendat principium».

3) *Concordatos.*—La mente de la Iglesia se refleja también en las leyes concordatarias. Veamos lo estipulado, respecto al punto

(37) Cf. Fontes, I. Can., vol. IV, n. 928.

que venimos tratando, en los últimos Concordatos entre la Santa Sede y la República Dominicana (1954) y España (1953).

a) Concordato con la República Dominicana: «Art. XV, 1. La República Dominicana reconoce plenos poderes civiles a cada matrimonio celebrado según las normas del Derecho Canónico» (38). *Según las normas del Derecho Canónico,* tanto el matrimonio entre católicos como el mixto *de disparidad* y el de mixta religión, sea para su validez, sea para su licitud, ha de celebrarse exclusivamente en forma canónica y no existen más impedimentos que los canónicos, incluso el de adopción legal. Al reconocer, por consiguiente, el artículo 15 del Concordato los efectos civiles *a cada matrimonio* celebrado según las normas del Derecho Canónico, en el mero hecho, reconoce ser válido y lícito el matrimonio *de disparidad,* sin ingerencia de otra potestad humana, que directa o indirectamente, mediata o inmediatamente, pueda anularle por no acomodarse a su legislación, afecte ésta al mismo contrato o sólo a la persona del contrayente.

b) En forma no menos clara, si bien más explícita, encontramos la misma doctrina en el Concordato Español del 27 de agosto de 1953, en el cual, como dijo «L'Observatorio Romano» del mismo día de la firma, «el Estado reafirma aquellos sólidos principios, que constituyen la base de la prosperidad de la familia y de la nación: reconocimiento pleno del matrimonio religioso...» En el artículo 23 de este Concordato se establece:

«Artículo 23. El Estado español reconoce plenos efectos civiles al matrimonio celebrado según las normas del Derecho Canónico» (39). Este artículo 23 es idéntico al artículo 15 del Concordato antes citado. Ambos Concordatos encierran, pues, el mismo sentido; mas en éste se nos da a conocer dicho sentido más concretamente en varios protocolos finales referentes al artículo 23, a saber: «4... C) En materia de reconocimiento de matrimonio *mixto* entre personas *católicas* y *no católicas,* el Estado pondrá en armonía su propia legislación con el Derecho Canónico. D) En la reglamentación jurídica del matrimonio *entre los no bautizados,* no se establecerán impedimentos opuestos a la ley natural» (40).

---

(38) Cf. AAS, vol. XLVI (1954), p. 442.

(39) Cf. AAS, vol XLV (1953), p. 643.

(40) Cf. AAS, XLV (1953), p. 654. El contenido del Concordato en este punto no constituye total innovación en España. El Código civil español ya contenía parecida norma en su art. 42: «El Estado español reconoce *dos clases* de matrimonio: *el canónico,* contraído conforme a las leyes vigentes de la Iglesia, al cual deben atenerse *todos los bautizados* que quieran contraer matrimonio entre sí o con persona *no bautizada;* y *el civil,* para los *no bauti-*

Según este documento, se distinguen, pues, tres clases de matrimonio: entre católicos y bautizados, entre católico y no bautizado, entre no bautizados. Cuanto a las dos primeras clases, el Estado se compromete a poner en armonía la legislación civil, respecto a los impedimentos, con el Derecho Canónico y concede plenos efectos civiles *a todo* matrimonio celebrado conforme al Derecho Canónico. Cuanto a la tercera clase, matrimonio entre no bautizados o infieles, se compromete el Estado solamente a no establecer impedimentos opuestos a la ley natural. El matrimonio, por tanto, de disparidad *se equipara*, en su régimen, no al matrimonio simplemente *legítimo* entre infieles, sino al matrimonio entre bautizados, aún respecto a la capacidad del contrayente infiel requerida INDIRECTAMENTE por el Derecho Canónico.

Según estos Concordatos, por consiguiente, la Iglesia no tiene que preocuparse de impedimentos civiles, no existen tales impedimentos legalmente, cuando se trata de matrimonios que hayan de celebrarse en *forma canónica.*

4) *Epístola «Singulari» de Benedicto XIV*, 9 de febrero de 1749.— Entre los documentos eclesiásticos referentes a la presente cuestión, suelen mencionar los autores la doctrina contenida en esta Carta Pontificia acerca de la validez o nulidad de cierto matrimonio contraído, sin dispensa alguna ,entre un *hebreo*, o no bautizado, y una mujer *bautizada* acatólicamente (41).

En dicha Epístola analiza el Pontífice el caso, primeramente por razón de los impedimentos que hubiesen podido invalidar el matrimonio por parte del contrayente infiel; luego, por parte de la persona bautizada.

Por parte del varón, hebreo no bautizado, hubiesen podido inva-

---

zados, que *entre sí* contraigan, y se celebrará en conformidad con la legislación civil.»

Acaso Mons. W. ONCLIN no vea en esta ley concordataria más que un simple compromiso o *concesión* por parte del Estado en favor de la Iglesia, a semejanza de lo que sucede muchas veces en las «*convenciones* internacionales», a las cuales acostumbra a recurrir para probar que su posición no implica «*intrínsecas* repugnancias». Es evidente, sin embargo, que, en este punto, tanto el Concordato como el citado art. 42, se limitan a *reconocer* un *derecho* ya existente y *exclusivo* de la Iglesia, como única potestad humana competente en el régimen del matrimonio *mixto* entre personas «católicas y no católicas», o. por mejor decir, «entre *bautizados*, que quieren contraer matrimonio entre sí, o con persona *no bautizada*». El reconocer el Estado, por consiguiente, la necesidad de armonizar sus leyes a la legislación e impedimentos canónicos, de la misma manera en orden al matrimonio mixto que al contraído entre bautizados, no es una concesión, sino una reafirmación, por parte del Estado, de uno de «aquellos sólidos principios» de la religión católica.

(41) Cf. FONTES I. Can., vol. II, n. 394.

lidar el matrimonio impedimentos dirimentes de la ley Mosaica o de la ley civil. Es de notar, primeramente, el interés y extensión que el sapientísimo teólogo y canonista dedica al impedimento de la ley Mosaica, en tanto que al impedimento de la ley civil atribuye un interés secundario, dándole por no existente, con la sola cita de dos frases de Estius, que el Pontífice hace propias.

La ley civil del Emperador Teodosio, causa de la duda, establecía: «*Ne quis Christianorum mulierem in matrimonium Iudaeus accipiat;* neque Iudeae Christianus coniugium sortiatur: Nam si quis aliquid huiusmodi admiserit, adulterii vice commissi huiusmodi crimen obtinebit.»

Como se desprende del texto, el impedimento afecta en primer lugar y directamente al infiel, a los judíos; en segundo lugar e indirectamente, como impedimento relativo, a los cristianos; pues el Pontífice, que aún no ha examinado el caso por la parte bautizada, solamente trata del impedimento civil respecto a la parte infiel, a la cual puede afectar directamente y, mediante ella, indirectamente a la parte bautizada.

Por dos razones, dice, el impedimento civil, en el caso, no dirime el matrimonio mixto de disparidad: «*Prima,* quia haec lex, *utpote a laico Principe condita,* nullam habere vim in matrimoniis debet: Leges illae quomodocumque intellectae non possunt praescribere Ecclesiae... Gravior *altera* est. Nam Theodosii lege Hebraei cum Christiana matrimonium... non quidem ut irritum, sed ut adulterium, severissime damnabatur» (42).

---

(42) Acerca de la Epístola «Singulari» escribe Mons. W. ONCLIN: «Rom. Pontifex enim asserit nulla unquam lege positiva (supomenos que quiere decir: lege positiva *civili)* impedimentum disparitatis cultus fuisse introductum... *unica* enim lex, ita arguit, qua introductum foret, nullam vim habuit, «utpote a Principe laico condita». Hic negatur Principis auctoritas, sed TANTUMMODO *relate ad fideles* ad quos solos directe et proprie spectat impedimentum disparitatis cultus, de quo agitur. Re quidem vera, si inspiciamus textum legis Imperatoris Theodosii, videmus eius prohibitionem non tantum Iudaeos sed etiam Christianos afficere; dicit enim «neque Iudeae Christianus coniugium sortiatur» (L. c., pág. 59).

Estas frases no reflejan el contenido del documento. No niega el Pontífice la autoridad del Príncipe «TANTUMMODO relate ad FIDELES», pues esto es bien sabido y admitido por todos. El Pontífice aún no ha hablado de la parte bautizada. Cuando dice: «Haec lex, *utpote a laico Principe condita,* nullam vim habere in matrimoniis debet», se refiere «TANTUMMODO ad INFIDELEM», de la cual *únicamente* habla. En la segunda parte de la Epístola examinará el caso únicamente por parte de la persona bautizada. Además, W. ONCLIN sólo transcribe la segunda parte de la ley de Teodosio, omitiendo la primera y principal, que afecta al infiel directa y personalmente. Como impedimento relativo, lo normal es que la ley mencione las dos partes, una per se (la infiel), la otra «per accidens» (la cristiana).

Cuanto a la frase de W. ONCLIN: «Rom. Pontifex asserit nulla unquam lege

Concluye, pues, el Pontífice que no existe impedimento por parte del varón infiel, pues ni por la ley Mosaica, *ni por la ley civil*, a la cual se encontraba sujeto el infiel, cuando contrajo el matrimonio, «de quo nunc agimus», inhabilitaban al hebreo. Además, cuanto al impedimento de la ley civil, que no consta sea dirimente, sienta el Pontífice el principio general: «*Haes lex, utpote a laico Principe condita,* NULLAM habere VIN *in matrimoniis* debet.» La palabra «*in matrimoniis*», no se refiere a todos los matrimonios, incluso *entre infieles*, sino sólo al matrimonio de disparidad, «de quo nunc agimus», y aquellos matrimonios contraídos en forma canónica (43); pues el mismo Pontífice aduce la razón: «Leges illae (Mosaica y civil) QUOMODOCUMQUE INTELECTAE (establezcan impedimentos dirimentes o prohibentes) *non possunt praescribere Ecclesiae.*»

Luego, según la Epístola «Singulari» de Benedicto XIV, los impedimentos civiles, dirimentes o prohibentes, absolutos o relativos, aunque afecten directa y personalmente al contrayente infiel, son inexistentes y de ningún valor en orden al matrimonio de disparidad, «de quo nunc agimus», porque: «*Leges illae, quomodocumque intellectae, non possunt praescribere Ecclesiae.*»

5) *Opinión del cardenal Gasparri.*—Nos permitimos, por último, esta pequeña digresión a modo de complemento, aún a trueque de incurrir en odiosas repeticiones. Los partidarios de la opinión impugnada se escudan con la autoridad del cardenal Gasparri y repiten, en distintos tonos, lo que dice el maestro, siendo así que el eminente canonista (44) no trata este punto *ex professo*, sino de una manera incidental, como corolario final a la cuestión acerca de los

---

positiva impedimentum disparitatis cultus fuisse introductum» es un modo personal de generalizar el sentido de la frase Pontificia, que dice simplemente: «Lex unica, *quae ad rem pertineat*, Theodosii est quae incipit: Ne quis...» Generalizado el sentido de estas palabras y descentradas del caso concreto, es posible que no resulten exactas, pues no niega el Pontífice dicha facultad al Príncipe, hablando en absoluto, incluso cuando los infieles contraen entre sí. S. Tomás dice: «Si prohibeatur *ab aliquo iure positivo* apud infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, disparitas cultus impediret matrimonium inter eos...» (IV Sent., dist. 39, a 2, ad 3).

(43) «Matrimonia in facie Ecclesiae contracta lege politica irritari non posse» (Coll. S. Cong. Prop. F., vol. I, n. 711).

(44) «Eminentissimus Auctor, dice W. Onclin, thesim, quam stabilire conati sumus, propugnatur suaque auctoritate, *qua vix maior hodie inveniri possit*, tutatur et tuetur» (l. c., pág. 62). De acuerdo, sin que por ello lleguemos a negar la veracidad del adagio: «*Quandoque bonus dormittat Homerus.*» La prueba nos la ofrece el mismo W. Onclin cuando dice: «Gasparri olim sustinebat partem fidelem. contrahentem cum infideli, exemptam esse a forma Tridentina» (l. c., pág. 48), lo cual no deja de ser un lapsus de nota, aunque no incluya repugnancia intrínseca.

impedimentos civiles en orden al matrimonio entre dos infieles. Veamos, ante todo, las palabras del ilustre Purpurado:

«E contrario, supponamus Semproniam *(bautizada,* en el ejemplo propuesto), esse iure canonico habilem, et Titium (infiel) esse iure civili inhabilem... Nonnulli putant matrimonium valere, quia ius canonicum in hoc conflictu praevalere debet; alii censent matrimonium esse nullum, quia una pars est inhabilis, et ad validitatem matrimonii validitas utriusque partis necessaria est, nec Ecclesia, incompetens in non baptizatos, dici potest in casu reddere habidem partem non baptizatam. Haec ALTERA sententia VERA EST; si enim admittas... auctoritatem civilem posse impedimenta matrimonium dirimentia constituere pro suis subditis non baptizatis, sequitur matrimonium in casu esse invalidum *ex can. 1036, 3 (n. 208)*» (45).

De semejante argumentación dice el P. G. PAYEN: «Infirmum est argumentum, quod Card. Gasparri proponit» (46). Se basa, efectivamente, en el equívoco de suponer al contrayente infiel sujeto a los impedimentos civiles cuando contrae matrimonio con un católico en forma canónica y ante la Iglesia, de la misma manera que cuando contrae con otro infiel ante ninguna autoridad o ante la autoridad civil.

No obstante, la innata anemia del argumento, monseñor W. ONCLIN no deja de repetirle de diversas maneras, concluyendo categóricamente contra la opinión adversa: «Si quis contrarium contenderet, etiam matrimonium duorum infidelium competentiae civili substraheret; hanc autem hodie admittit COMMUNIS sententia» (L. c., p. 55); «admittendum esset R. Pontificem Principi denegare competentiam in matrimonia *quoque* duorum infidelium. Hanc autem OMNES admittunt» (Ib. p. 59), etc. Es decir, quien *afirme* que el matrimonio de disparidad es de índole *sagrada* y *religiosa,* se halla precisado a negar la competencia civil respecto a los impedimentos en orden al matrimonio entre dos infieles; quien niegue la competencia civil respecto a los imepdimentos en orden al contrayente infiel en el matrimonio de *disparidad,* tiene forzosamente que negar dicha competencia en orden al matrimonio entre infieles.

---

(45) GASPARRI, De Matrimonio (ed. 1932, vol. I, n. 256, pág. 161). En este punto, Gasparri no hizo más que seguir a VAN DE BURGT (1883) y D'ANNIBALE (1892). El ilustre Purpurado, en la primera y segunda edición, y siendo relativamente joven, defendió la competencia civil en el matrimonio de disparidad; en la madurez de su edad, abandonó dicha opinión en la tercera edición de su obra; en la nueva y última edición (1932), ya octogenario («licet annorum octoginta pondere gravato», dice en el prólogo), volvió a propugnar, *al parecer,* la opinión, como en las dos primeras ediciones.

(46) Cf. G. PAYEN, De matrim., vol. I, n. 202, 2, pág. 151.

¿Cómo es posible que *todos los autores* («*ommes*», dice W. Onclin) admitan la competencia de la autoridad civil respecto al matrimonio *entre infieles,* y que al mismo tiempo *casi todos ellos* («fere communiter», nos dice el mismo escritor) nieguen dicha competencia respecto al matrimonio *de disparidad,* si la conexión entre ambas tesis es tan íntima, que negada la segunda es preciso negar la primera. ¿No será más admisible negar la existencia de tal conexión? Si el cardenal Gasparri enseñase lo contrario, como se dice, mientras mayor sea su autoridad, más fuertes han debido de ser las razones para que los autores «*fere communiter*» se hayan apartado del maestro en este punto.

Mas, si bien en el ejemplo transcrito, incidentalmente Gasparri parezca opinar de otro modo, al hablar, sin embargo, de la potestad que puede establecer impedimentos matrimoniales claramente indica lo contrario. He aquí sus palabras: «Quinam inter humanos legislatores possint (ferre impedimenta matrimonialia)? Certissima est haec propositio generalis: potest auctoritas humana, quae competens est in IPSUM CONTRACTUM matrimonialem. Sane hanc propositionem *omnes* admittunt» (O. c., I, n. 224). Ahora bien, «IN IPSUM CONTRACTUM» en el matrimonio *de disparidad,* no en el legítimo o entre infieles, SOLAMENTE la Iglesia es competente. El mismo W. Onclin está concorde en este punto, cuando escribe: «Efficaciam simultaneam duorum legislationum independentium, intelligi non potest..., *plane concedimus,* quoad *omnia* quae sunt revera *individualia* (p. 56)... «unus ac *individualis* est *contractus*» (ib.); «*unus* sane est *contractus*» (p. 52). Y no cabe decir que Gasparri «*nullo modo excludit*» lo contrario, pues a continuación de la proposición general citada añade: «proinde auctoritas incompetens (se sobrentiende «IN IPSUM CONTRACTUM) *nequit,* competens vero potest impedimenta constituere sive impedientia, sive dirimentia tum stricto sensu, id est ratione personae, tum etiam lato sensu, nempe ratione consensus et ratione formae» (ib). «*Ratione personae*» es claro que la competencia puede ser directa o indirecta.

Puesto que estamos hablando en concreto del parecer de Gasparri acerca de la cuestión, dada la eminente autoridad del ilustre purpurado, veamos, de paso, lo que siente acerca de la índole del contrato matrimonial. Omitiendo lo que escribe el ilustre canonista en el n. 225 y en otros lugares de su obra, al tratar de la competencia civil respecto al matrimonio entre infieles, propone la objeción y la resuelve de la manera siguiente: «Matrimonium est sua vi, sua natura, sua sponte sacrum» («*sacrum* et *religiosum* quiddam... natura insitum»).

Atqui auctoritas civilis est prorsus incompetens in res sacras: ergo. Resp. *Conc. mai.;* dist. min.: inter baptizatos, conc.; *inter infideles,* subdist.: DIRECTE et ABSOLUTE, Conc.; indirecte et hypothetice, neg.» (O. c., n. 249). Afirma, pues, Gasparri, y con él casi todos los autores, siguiendo el sentido obvio de las palabras de León XIII, que *todo* matrimonio es de índole *sagrada* y *religiosa* «DIRECTE et ABSOLUTE», incluso el matrimonio entre dos infieles; que solamente «*indirecte* et *hypothetice*», por falta de autoridad religiosa legítima, se halla sujeto a la potestad civil (47).

Estos dos puntos, fundamentales en la presente cuestión, que *todo* matrimonio es por su naturaleza «*directe* et *absolute*» algo *sagrado* y *religioso,* no en sentido impropio, aunque tampoco en sentido de *sacramento* propiamente dicho, y que *solamente* puede establecer impedimentos matrimoniales aquella autoridad que sea competente «IN IPSUM CONTRACTUM», pertenecen a la doctrina que Gasparri expresamente y *ex professo* expone «suaque auctoritate... tutatur et tuetur», como acabamos de ver.

Cuanto a la mencionada conexión del matrimonio *entre infieles*

---

(47) Al final del citado n. 727 añade GASPARRI: «ROSSET, 1. c., n. 815: IN HYPOTHESI quod sola vigeret religio naturalis et *non esset ei specialiter praefecta aliqua auctoritas religiosa,* potestas civilis non tantum posset, sed etiam deberet...» Se trata, pues, de otra ordenación divina de las cosas, es un caso HYPOTETICO, del cual, por consiguiente, no hablamos. Si no existiese la Iglesia, el matrimonio se regiría por otras leyes. Con todo, esas palabras de ROSSET guardan semejanza, omitida la palabra «IN HYPOTHESI», que cambia totalmente el sentido, con las siguientes expresiones de W. ONCLIN: «Matrimonium *fidelem inter et infidelem* non est sacramentum, sed contractus naturalis et ad HUNC REGENDUM *nulla potestas specialiter habilitans requiritur,* sed competens est PER SE potestas ordinis naturalis, id est legitima auctoritas in ordine naturali, ciuius interest.» (l. c., pág. 55.) Nos resistimos a creer que, fuera del caso hipotético de ROSSET, el Card. GASPARRI se atreviese a patrocinar semejantes afirmaciones absolutas. Según Mons. W. ONCLIN, no en caso hipotético e inexistente, sino en el presente orden de las cosas, la potestad de orden *natural* (la civil) es competente PER SE para regir el matrimonio entre persona bautizada y no bautizada, cual sucede en el matrimonio de disparidad, aún en orden al contrayente bautizado, por ser un contrato *meramente natural,* no sacramento. Ahora bien, a la potestad PER SE se reducen y de ella se derivan y fluyen las demás potestades. La Iglesia es competente PER SE *solamente,* nos dice el ilustre escritor, en el contrato sacramental. Lógicamente se sigue, por tanto, que, por ejemplo, en lo referente al matrimonio de disparidad, forma de celebrarle, causas matrimoniales a él referentes, etc., incluso en lo referente al contrato esponsalicio entre bautizados (que tampoco es sacramento, mucho menos si se desliga de su fin) y demás circunstancias establecidas actualmente por legislación canónica, PER SE, de suyo, pertenecen a la *potestad de orden natural.* Por libre y gratuita concesión de esa potestad de orden natural, a la cual pertenece PER SE semejante competencia, ha obtenido la Iglesia el poder ejercido actualmente por la misma en todas esas materias. Las consecuencias parecen demasiado graves para ser aceptadas incluso por el mismo Mons. W. ONCLIN.

y de *disparidad de culto*, así como acerca de la capacidad *personal prerrequirida* en el contrayente infiel, nos permitimos estas breves anotaciones finales:

a) El simple defecto de sacramentalidad en ambas especies de matrimonio (48), no es suficiente para equiparar el matrimonio entre infieles al matrimonio de disparidad, ni aún solamente en lo referente al contrayente infiel. Señalemos algunas de las más notables diferencias:

1) En el matrimonio de *disparidad* de cultos, *uno* de los contrayentes es *católico*, que realiza un acto de su religión, por lo cual se halla exento de todo impedimento civil, y exclusivamente sujeto a los impedimentos canónicos directamente, que afectan a la parte *infiel* de modo *indirecto;* en el matrimonio *legítimo* entre infieles, *ninguno* de los contrayentes es bautizado, directa e indirectamente ambos se hallan exentos de toda potestad religiosa legítima; 2) En el *primero*, el *mismo contrato* se rige *exclusivamente* por las leyes canónicas, incluso en lo referente a su preparación; en el *segundo*, el mismo contrato se halla *exento* de semejante régimen; 3) En *aquel*, interviene la autoridad eclesiástica, superior e independiente, único intérprete auténtico de la ley divina natural y positiva, tanto respecto a los bautizados como a los no bautizados (c. 1038); en el matrimonio entre infieles *no interviene* potestad humana alguna, si se excluye la civil, razón por la cual parece conveniente, y acaso necesario, admitir la competencia civil, *suplente* la falta de la potestad religiosa legítima;

---

(48) Por más que sea ésta la opinión más probable, autores muy competentes afirman que el matrimonio de contrayente bautizado con persona no bautizada es verdadero Sacramento respecto a la parte bautizada. Entre otros, así enseñan Dom. Soto, Ambr. Catharino, Tournely, Ferraris, Perrone, Palmieri, Christ, Pesch, Scherer, etc. (Cf. PRUMMER, Manuale Th. Mor., III, n. 649). Mons. W. ONCLIN encuentra oposición entre esta opinión y el hecho de la disolución del vínculo en virtud de la potestad ministerial del Rom. Pontífice, como si semejante hecho fuese exclusivo de nuestros días, siendo así que de dicha potestad ya hizo mención y uso Gregorio XIII en la Cons. «Populis» de 1585 (Codex I. C., Doc. VIII; cf. Instr. S. Off., 1 de mayo de 1934). No existe, pues, semejante oposición. De ahí que tampoco tenemos por exacta la siguiente afirmación de W. ONCLIN: «Hodie saltem CONSTAT indolem sacramentalem esse denegandam huiusmodi matrimonio, quia Rom. Pontifex tale matrimonium, etiam consummatum, dissolvit. Iam vero, matrimonium consummatum, si est simul ratum, seu sacramentum... (c. 1118).» «Hoc saltem CONSTAT»... es totalmente opuesto a la verdad, lo mismo que la razón aducida para probarlo. Sabido es que el c. 1118 se refiere únicamente al matrimonio consumado definido en el c. 1015, entre *dos personas bautizadas*, sacramento *por ambas* partes, no al matrimonio de disparidad, cuya sacramentalidad respecto a la parte bautizada permanece oficialmente tan dudosa hoy como en tiempos pasados: «Il n'y a pas de document émanant de l autorité qui tranchen la question.» (L'Ami du Clergé, 6 avril, 1961, n. 14, Petit Currier, página 106).

4) El matrimonio de *disparidad* es válido y lícito solamente si se contrae en *forma canónica* (suponemos que todo lo *canónico* es *cristiano* y *religioso);* el matrimonio *entre infieles, no;* 5) Las *causas matrimoniales* referentes al *primero* son de *exclusiva* competencia *eclesiástica;* las referentes al *segundo, no;* 6) El *vínculo* matrimonial del primero es *disoluble ab extrínseco* en casos excepcionales, bien en virtud del llamado Privilegio Paulino, bien en virtud de la potestad ministerial del romano Pontífice en casos relativamente raros; el *vínculo* matrimonial del *segundo* es *insoluble* en *absoluto,* salvo los casos relacionados con la religión cristiana, dentro de los límites del privilegio Paulino o Petrino (49). Si algunas veces el vínculo del matrimonio de disparidad es llamado *natural* en los documentos eclesiásticos es en contraposición del vínculo del matrimonio rato; pero no hay duda que pertenece a otra categoría diferente al vínculo del matrimonio entre infieles, disoluble por el privilegio Paulino, en tanto que el vínculo del matrimonio de disparidad lo es solamente en virtud del Petrino. Tres clases de vínculos matrimoniales correspondientes a las tres clases de matrimonios arriba indicados.

b) *Capacidad personal prerrequirida* en el contrayente infiel. No es completamente exacta la expresión: «Nulla potestas (humana) specialiter *habilitans* requiritur» para que los contrayentes sean *hábiles* para contraer; pues la potestad humana, por medio de los impedimentos legítimos y ciertos, lo que hace es *inhabilitar.* Por derecho natural, «omnes possunt matrimonium contrahere» (c. 1035), a no ser que sean inhábiles por el mismo derecho natural, divino o humano legítimo. Todo impedimento matrimonial humano, por tanto, es *privación* de semejante derecho natural, exigida legítimamente por un bien de superior categoría. Los impedimentos son simples medios y «res quae sunt propter finem, sunt proportionatae fini». Los impedimentos tienen por fin directo impedir la validez o licitud del contrato matrimonial; en sí mismos y sin relación directa al matrimonio

(49) El vínculo matrimonial entre infieles se dice indisoluble *en absoluto,* no porque sea más firme que el de disparidad, sino por falta de autoridad legítima competente, fuera de los casos relacionados directa o indirectamente con la religión cristiana e intervención eclesiástica. A esta clase de relación e intervención Pontificia pertenecen los dos casos de disolución del matrimonio legítimo otorgada por Juan XXIII en agosto de 1959 (Cf. «*Sciences Ecclesiastiques*», 1960, págs. 267-269; «*Sal Terrae*», 1961, págs. 292-293). El privilegio Paulino, con todo, constituye el medio *ordinario* para disolver el vínculo del matrimonio legítimo en condiciones normales. «Sedes Apostolica, escribe GASPARRI, matrimonii legitimi consummati dissolutionem concedere *non solet*... si pars privilegio Paulino potest illud dissolvere novas nuptias contrahendo, quia non est recurrendum ad medium *extraordinarium,* cum praesto sit ordinarium ab Apostolo invectum» (O. c., II, n. 1.164, 3).

ni son matrimoniales, ni interesan a la sociedad. Por consiguiente, aquella potestad humana que tenga la competencia exclusiva en el mismo contrato matrimonial, fin objetivo de los impedimentos, es la única competente para establecerlos directa o indirectamente y juzgar de su aptitud, como medios para conseguir su fin. La capacidad personal prerrequirida en los contrayentes depende, por tanto, de la legislación de sólo aquella potestad que rige el contrato mismo. La potestad incompetente para regir el *mismo contrato*, la civil en el caso presente, es incompetente igualmente para establecer impedimentos que afecten a cualquiera de los contratos. Esta es la doctrina del cardenal Gasparri cuando escribe: «Potest (ferre impedimenta matrimonialia) potestas humana, quae competens est in IPSUM CONTRACTUM matrimonialem... incompetens in IPSUM CONTRACTUM nequit...» Y el mismo W. ONCLIN: «Plane CONCEDIMUS, quoad omnia quae sunt revera INDIVIDUALIA... INDIVIDUALIS est CONTRACTUS.»

CONCLUSION PRACTICA

Mientras carezcamos de documentos eclesiásticos directos y explícitos, no es de esperar unanimidad teórica entre los autores, por más que la mente y la práctica de la Iglesia nos parece suficientemente clara, y el parecer casi unánime de los autores, bien fundamentado en razones intrínsecas, llegaría a constituir certeza moral en materia menos transcendente y delicada.

Prácticamente, sin embargo, no hay lugar a duda *probable*, pues «*las leyes*, según el c. 15, *aunque sean invalidantes o inhabilitantes, no obligan en la duda de derecho*». Además, «las leyes que coartan el libre ejercicio de los derechos, deben interpretarse estrictamente» (c. 19). No hay duda que estas normas tienen plena aplicación en el caso presente. A este propósito y en caso de duda de derecho meramente humano, milita a nuestro favor la autoridad de Gasparri, «qua vix maior hodie inveniri possit», que escribe: «Id verum est, licet opinio pro impedimento sit *probabilior*, dummodo et altera sit communiter et certe recepta tamquam probabilis. Exinde intelligitur effatum: *Impedimentum dubium, impedimentum nullum*» (50).

(50) GASPARRI, o. c., I, n. 213. A. IORIO, Theologia Moralis, ed 1954, n. 1.037, c), dice: «IN PRAXI tamen, cum impedimentum in casu evadat dubium, *pro nihilo habendum est.*» Y G. PAYEN: «Sententia quae tribuit *soli Ecclesiae* potestatem regendi matrimonia *fidelium cum infidelibus* est ita probabilis, imo nobis videtur *ita moraliter certa*, ut... integrum sit, sive POST sive etiam ANTE initum coniugium, impedimenta *civilia*, etsi dirimentia, PRO NIHILO DUCERE.» (C. c., I, n. 203.) Item, DE SMET: «Matrimonium inter *fidelem* et *infidelem* non

Tenemos, por consiguiente, que los impedimentos civiles pueden considerarse como no existentes respecto a la *validez* y, *de suyo,* también a la *licitud* del matrimonio de disparidad de cultos. Si existen y son legítimos, dichos impedimentos afectan a los infieles, según la opinión actual más probable, *solamente cuando éstos contraen entre sí,* no cuando contraen matrimonio conforme a las leyes y ante autoridad superior independiente, en cuyo caso, no existiendo legítimamente, *no requieren dispensa alguna* ni canónica, ni civil.

C. ALONSO, O. P.

---

est obnoxium regimini Principis civilis adeoque *non est ratio habenda impedimenti iuris civilis.*» (O. 6., n. 547.) Cf., nota 15.

No quiere ello decir que salva siempre la validez y aún la licitud en sí misma, no se hayan de tener en cuenta los impedimentos civiles con la misma o con mayor razón antes del matrimonio de disparidad que cuando se trata del matrimonio rato entre dos bautizados, pues la prudencia, por razón de las circunstancias, ordinariamente exigirá el reconocimiento civil del matrimonio, según queda dicho en la nota 13. La S. C. de Prop. F., hablando del impedimento civil «*luctus funebris*» consuetudinario, mandaba a los misioneros fijar un tiempo prudencial y exhortar a los cristianos que lo observasen, «ut gentiles non schandalizentur, neque detur ipsis opinandi locus christianos negligere debitum naturalis pietatis..., si eo tamen durante tempore initae essent (nuptiae), non ideo censendae forent invalidae» (Instr. ad Vic. Ap. Tongkini O., an. 1753) y Benedicto XIV habla del acto meramente civil, «quo suum erga leges et instituta Principum obsequium obstendunt» (17 sept. 1746; Cf. Fontes I, can., II, n. 372).

El problema de las fuentes de la «tercera vía» de Santo Tomás de Aquino

INTRODUCCION

La tercera vía, tomada del ser posible y del ser necesario, es uno de los cinco argumentos *a posteriori*, una de las *cinco vías* que Santo Tomás propone en su *Suma teológica* para probar la existencia de Dios.

1. Su redacción, tal como la leemos en la *Suma teológica*, data de hacia 1266-67, cuando el Santo Doctor comenzaba a escribir la primera parte de la *Suma*. Pero no es ésta la única exposición o formulación del argumento de la tercera vía, si bien es la clásica y definitiva.

Algunos han querido ver un primer esbozo de la misma en el argumento del opúsculo *De ente et essentia*, c. 5 (1), y en el primero de los cuatro argumentos o pruebas para demostrar la existencia de Dios que Santo Tomás nos ofrece en su *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo (1253-2154) (2) y que él distingue y clasifica, inspirándose en la triple vía pseudo dionisiana, en argumentos 1) *per viam causalitatis*, el primero, 2) *per viam remotionis*, el segundo, y 3) *per viam eminentiae*, los dos últimos (3).

---

(1) Cf. F. Van Steenberghen, *La preuve de l'existence de Dieu dans le «De ente et essentia» de saint Thomas d'Aquin*, en *Mélanges J. de Guellinck, S. I.*, Gembloux, 1951, pp. 837-847.

(2) Cf. Santo Tomás, *In I Sent.*, dist. 3, divisio textus.

(3) «La première est une preuve de Dieu par la *contingence des créatures*: c'est la première ébauche de ce qui deviendra dans la *Somme théologique*, la *tertia via*». F. Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans le «Scriptum super Sententiis» de saint Thomas*, en *Studia Mediaevalia in hon. P. R. Martin, O. P.*, Brugis Fl., 1948, p. 337.

Sobre la inspiración neoplatónica y pseudodioniana de estas pruebas, véanse las observaciones del P. Th. Delvigne, O. P., *L'inspiration propre du traité de*

Pero la primera exposición o formulación del argumento *ex possibili et necessario,* en parte semejante y en parte distinto de la tercera vía, como veremos más adelante, la encontramos en la *Suma contra los gentiles* (1258), lib. 1, c. 15, donde el Santo la aduce, no directamente para probar la existencia de Dios que ya probó en el capítulo 13, sino para probar su eternidad; y en el lib. 2, c. 15, para probar su causalidad universal.

En otros lugares de la *Suma contra los gentiles,* en el *Compendio de teología,* c. 5 y en otras obras encontramos además elementos de la prueba que pueden servir muy bien de puntos de referencia para precisar su sentido e interpretación auténtica.

Pero es en la *Suma teológica* donde la encontramos formulada en su forma definitiva, como una de las cinco vías con que podemos probar la existencia de Dios. Veámosla más de cerca, ya que ella constituye el objeto primordial de nuestro estudio y ella sola es la verdadera *tertia via.*

2. *El argumento de la tercera vía en la Suma teológica.*

a) Veamos primeramente el *texto* mismo de la tercera vía, ya que él es el que nos ha de servir de base para esta breve exposición y luego para su interpretación auténtica, y nos hemos de referir a él frecuentemente al estudiar el problema de sus fuentes (4). Lo distribuiremos en cuatro párrafos correspondientes, respectivamente, al punto de partida, primer grado, segundo grado y término de la vía, de que consta cada una de las cinco vías de Santo Tomás.

1. Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens [L. possibilia] esse et non esse.

2. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia [L. semper] esse, quia quod possibile est non esse quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non igitur [L. ergo] omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus.

3. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessita-

Dieu dans le commentaire des Sentences de saint Thomas, en *Bulletin Thomiste, Notes et Communications,* 1 (1931-33) pp. 119*-122*, y del mismo Van Steenberghen, en dicho artículo.

(4) El texto que ofrecemos es el que nos ha transmitido el actual Presidente de la Comisión Leonina, P. A. Dondaine, y que, sin ser todavía definitivo, es actualmente el más seguro, basado como está en el «consensus» casi general de 25 Mss—los más importantes—consultados a este efecto. Sustancialmente es el mismo de la Leonina (t. 4, p. 31), salvo algunas adiciones de ésta, que nosotros incluímos entre paréntesis.

tis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est.

4. Ergo necesse est ponere aliquid quod est [L. sit] per se necessarium, non habens causam suae necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis [L. quod omnes dicunt Deum] (5).

b) *Su estructura.* Como en las demás pruebas tomistas de la existencia de Dios, podemos distinguir en la tercera vía: 1) un *punto de partida,* la constatación de un hecho de experiencia sensible, la existencia en el mundo de seres que comienzan a existir por generación y cesan de ser por corrupción, y, por consiguiente, que pueden existir o no existir.

2) un *primer grado de la vía.* Esos seres que pueden existir o no existir exigen necesariamente un ser necesario que sea la causa de su existencia. Porque si todas las cosas fuesen tales, esto es, comenzasen y cesasen de existir, necesariamente habría habido un tiempo en que nada existió en la realidad. Pero entonces se seguiría que nada existiría ahora, porque lo que no existe no comienza a existir sino en virtud de lo que existe ya. Si, pues, en un momento nada existió, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y en consecuencia, ahora no existiría nada, lo que es evidentemente falso. Por consiguiente, no todos los seres pueden ser *possibilia esse et non esse,* sino que forzosamente ha de haber algún ser necesario que sea la razón y causa de esos seres contingentes que vemos comienzan y cesan de existir.

3) un *segundo grado.* Ahora bien, ese ser necesario, o bien existe por sí mismo, o bien depende a su vez de otro. Pero no es posible que unos reciban de otros indefinidamente su necesidad de existir, porque todos recibirían la existencia y no habría cosa alguna de la cual pudiesen recibirla. Si no ponemos un ser necesario que no la reciba de otro, sino que la tenga por sí mismo, los demás no la

(5) Véase la Edición Leonina, t. 4 (Romae, 1888), p. 31. Como decíamos en la nota anterior, hemos incluído entre paréntesis las palabras cuya autenticidad era ya dudosa según el aparato crítico de la misma Edición Leonina—aunque los editores las adoptaron en el texto—, y que el P. Dondaine excluye ya definitivamente del texto, pues faltan en casi la totalidad de los Mss. consultados, como puede verse en el aparato crítico que el mismo P. Dondaine amablemente nos ha enviado, y del que nosotros ofrecemos aquí un resumen:

—*possibilia,* om. todos los 25 Mss, menos Vat. Lat. 728, en el que una segunda mano lo ha suprimido también.

—*semper,* om. 20 de los 25 Mss consultados. La mayor parte de los autores modernos consideraban ya con el P. Geny, la lección *semper* como «certainement fautive» *(Rev. de Phil.,* 24 (1924), pp. 580-581), leyendo como en el texto del P. Dondaine. Así M. F., Bouyges, De Andrea, Holstein, Degl'Innocenti, etc., en sus trabajos sobre la tercera vía que mencionaremos más adelante.

—*quod omnes dicunt Deum,* om. 22 de los 25 Mss.

podrían recibir, no habría seres necesarios y finalmente volveríamos al absurdo de la nada actual que vimos se seguía necesariamente, si no existiese algún ser necesario.

4) y finalmente, un *término de la vía*. Luego tiene que existir un ser necesario que no reciba de otro su existencia, sino que exista por sí mismo y que sea la causa de la necesidad y existencia de los demás seres, que es lo que entendemos comúnmente por Dios. Luego Dios existe.

La demostración, pues, de la existencia de Dios en la *tercera vía* se verifica en dos etapas. En la *primera* se parte de la existencia de seres que pueden ser o no ser—puesto que algunos comienzan y cesan de existir—, y se concluye a la existencia de algún ser necesario mediante una argumentación indirecta, por *reducción al absurdo:* si todos los seres fuesen *possibilia ese et non esse*, habría habido un momento en que nada existió, y entonces nada existiría actualmente. La *segunda* parte de este ser necesario—que no es necesariamente Dios, puesto que los ángeles, el alma y, para los antiguos, también los cuerpos celestes, son necesarios, es decir, no pueden dejar de existir de por sí—, para concluir directamente a la existencia de un ser absolutamente necesario que no reciba su existencia de ningún otro, sino que la tenga por sí mismo, y del que dependan los demás como de su principio y causa.

3. *Problemática actual de la tercera vía.*

La segunda etapa de la vía, idéntica en la *Suma teológica* (I, q. 2, a. 3) y en la *Suma contra los gentiles* (lib. 1, c. 15 y lib. 2, c. 15) no ofrece especial dificultad y todos están de acuerdo en admitir su valor probativo.

La primera, en cambio, difiere de la de la *Suma contra los gentiles*, donde la argumentación pasa directamente de lo que puede ser o no ser a su causa: si de hecho existe, necesariamente existe en virtud de una causa que lo haya sacado de su estado de indiferencia para existir o no existir en que se hallaba de por sí: «omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo: scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa» (6). En cambio, en la *Suma teológica* la demostración es indirecta, por reducción al absurdo, como acabamos de ver.

Y es en torno a esta primera etapa de la tercera vía en la *Suma teológica*, y sobre todo en torno a la prueba por reducción al absurdo del primer grado de la vía, que se han suscitado algunas difi-

---

(6) *Summa contra gentiles*, I, c. 15, EL, t. 13, p. 42.

cultades relativas a su interpretación y valor probativo, y que han dado lugar al planteamiento y discusión del problema de las *fuentes de la tercera vía.*

En 1924 propuso el P. Geny algunas dificultades que le ofrecía la tercera vía y que le parecía minaban la lógica de la demostración y consiguientemente su valor probativo (7). Estas dificultades, que él calificaba de serias y graves, suscitaron un triple problema relativo a la tercera vía: el *problema de su auténtica interpretación,* el *problema de su valor probativo,* y finalmente el *problema de sus fuentes,* ordenado a dirigir y con ello a facilitar la solución del primero. Todos ellos interesaron vivamente y ocasionaron toda una serie de trabajos sobre la tercera vía que se han continuado hasta nuestros días.

Estos trabajos han contribuído grandemente, cada uno en su orden, a esclarecer y puntualizar la problemática de la tercera via en su doble aspecto, doctrinal e histórico. Pero no se ha llegado todavía a una solución satisfactoria de los múltiples problemas que se han suscitado en torno a ella, llegando a afirmar algunos que sería preferible abandonar hoy día la tercera vía tal como está formulada en la *Suma teológica* y adoptar la de la *Suma contra los gentiles,* que es más simple y satisfactoria (8); mientras otros la declaran difícil de entender, llena de dudas y anticuada, no concediéndole casi más valor ni más interés que el histórico (9).

En el presente trabajo nos ocuparemos del *problema de las fuentes de la tercera vía,* estudiando en primer lugar la historia y evolución del problema hasta nuestros días con sus diversas soluciones (I), y examinando luego (II), las diversas fuentes que se han asignado a la tercera vía, a fin de ver si es posible determinar con certeza las fuentes utilizadas por Santo Tomás en la formulación de este tercer argumento para probar la existencia de Dios, y en qué grado se inspiró en ellas.

---

(7) P. Geny, S. I., *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu,* en *Revue de Philosophie,* 24 (1924) pp. 575-601.

(8) Cf. F. Van Steenberghen, *Ontologie,* Louvain, 1952, pp. 159-164, y *Réflexions sur les «Quinque viae»,* en *Acta III Congressus Thomistici Internationalis* [Romae, 1950], Torino, 1951, pp. 237-241.

(9) Cf. E. Gisquiere, *Deus Dominus,* Paris, 1950, t. 1, p. 178.

I

El problema en su dimensión histórica

A) EL PROBLEMA

El problema de las fuentes de la tercera vía es relativamente moderno. La discusión del problema y los diversos ensayos de solución parten propiamente de la discusión misma acerca de la interpretación de la tercera vía, suscitada por el artículo del P. Geny sobre las vías tomistas, que hemos mencionado ya (1).

En su noble intento de buscar una solución a las dificultades que le ofrecía la tercera vía tal como se lee en la *Suma teológica*, creyó necesario recurrir al *método histórico*, a fin de ver si era posible encontrar la fuente y con ella las razones que inspiraron a Santo Tomás al formular su tercera vía para demostrar la existencia de Dios. E. Gilson y Cl. Baeumker orientaron sus investigaciones históricas hacia el célebre filósofo judío Moisés Maimónides (1135-1204), el Rabbi Moyses de Santo Tomás, en cuya *Guía de Descarriados* (2) les ha parecido a unos y a otros encontrar tales semejanzas con la tercera vía de la *Suma*, que ésta no les parece ser más que un resumen de aquélla (3).

Y aunque la solución de Maimónides no le resolvió satisfactoriamente sus dificultades (4), con este recurso a Maimónides como

(1) *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, en *Revue de Philos.*, 24 (1924), 575-601; sobre la *tercera vía*, pp. 578-590.

(2) *Le guide des égarés*, II, c. 1; trad. francesa de S. Munk, Paris, 1861, t. 2, pp. 38-41.

(3) Cf. *art. cit.*, p. 587; Cl. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts (Beiträge sur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, III, 2). Münster, 1908, p. 338; y E. GILSON, *Le Thomisme*, ed. 3, Paris, 1927, pp. 81-82; ed. 5, Paris, 1945, pp. 103-104.

(4) Cf. *art. cit.*, pp. 588-590.

fuente para solucionar dichas dificultades inauguraba el P. Geny un nuevo método de interpretación de la tercera vía, renovaba una opinión anterior y planteaba de nuevo el problema de las fuentes. En adelante, casi todos los ensayos de interpretación de la tercera vía se harán a base de un recurso, explícito o implícito, al problema de las fuentes.

Y ¿cuáles son las fuentes de la tercera vía? Se la ha hecho depender de Avicena, de Maimónides, de Aristóteles. Algunos han hecho resaltar sus semejanzas con algunos textos y pruebas de Averroes, de Ricardo de San Víctor, etc., y sugerido sus nombres como posibles fuentes de la misma. Estamos aún lejos de tener en nuestros días una opinión unánime, si bien últimamente parecen inclinarse más a señalar a Aristóteles como la fuente inspiradora de la tercera vía. Más adelante examinaremos estas diversas opiniones y veremos el juicio que nos merecen.

Veamos ahora las principales soluciones o ensayos de solución que se han dado al problema hasta nuestros días, antes de emprender el examen de las mismas y proponer la que nosotros creemos verdadera solución.

B) LAS DIVERSAS SOLUCIONES DEL PROBLEMA

a) *Los comentaristas del Angélico y manualistas.*

Los comentaristas del Angélico y los autores antiguos y aun los modernos de *cursos teológicos* o *filosóficos*, más interesados en el aspecto doctrinal que en el histórico, no se pusieron el problema, y quizá ni lo conocieron siquiera, como apenas si encontraron tampoco las dificultades que los modernos han suscitado contra su estructura lógica y valor probativo. Sólo alguno que otro, como Domingo Báñez (1528-1604), Gregorio de Valencia (1551-1603), Adam Tanner (1571-1632), Xantes Mariales (1580-1660) y Vicente Ferrer, hicieron alguna referencia a las fuentes.

1. Domingo Báñez, y con él Xantes Mariales, dicen que las cuatro primeras vías han sido tomadas de Aristóteles en varios lugares de sus obras, y la quinta del Comentario de Averroes al libro segundo de la *Física* de Aristóteles y de San Juan Damasceno. *La tercera vía estaría tomada del libro segundo de la Metafísica de Aristóteles, texto 5.* Dice así Domingo Báñez:

> «Habemus unicam conclusionen affirmativam, quam D. Tho[mas] quinque demonstrationibus confirmat, *desumptis ex philosopho. Prima* desumitur ex 7 Physicorum, et 8 et 12 Metaphysic[orum], c. 7. *Secunda* desumitur ex 2 Metaphysic[orum], text. 4. *Tertia* et

quarta desumuntur ex 2 Metaphysic. text. 5 et 4 Metaphysi. *Quinta* ratio desumitur ex Damasc[eno], lib. 1 Fidei orthod. cap. 3 et ex Comment. lib. 2 Physic., comment.» (5).

2. Gregorio de Valencia, y después de él Adam Tanner casi en los mismos términos, remiten para la tercera vía a Ricardo de San Víctor, el cual—dicen—usa una demostración semejante.

«Hac demonstratione, licet aliis verbis, utitur *Richardus Victorinus*, lib. 1 *de Trinit.*, p. 1, cap. 7 et 8» (6).

«Similem rationem habet *Richardus Victorinus*, lib. 1 de *Trinit.*, *part.* 1, cap. 7 et 8» (7).

Los autores modernos de *cursos de Filosofía* y *Teología* anteriores a las discusiones suscitadas en torno a la tercera vía por el P. Geny en 1924, tampoco se preocupan de nuestro problema. Sólo hemos encontrado cuatro que hayan hecho alguna referencia o indicación respecto de las fuentes de la tercera vía.

3. El P. J. Hontheim ha querido ver en Aristóteles cinco géneros de pruebas de la existencia de Dios, paralelas a las cinco vías de Santo Tomás: *a)* ex motu, *b)* ex ordine causarum efficientium, *c)* ex contigentia, *d)* ex gradibus perfectionum, et *e*) ex finalitate. El *argumento de la contingencia* sería el argumento que establece Aristóteles en el libro XII de la Metafísica, cap. 6, para probar la existencia de una substancia eterna e inmutable (8). Al fin de la exposición de estos cinco argumentos dice expresamente que son los mismos argumentos que Santo Tomás usa en la *Suma teológica* para

---

(5) *Scholastica commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*, q. 2, a. 3, Summa articuli; ed. L. URBANO, Madrid-Valencia, 1934, t. 1, p. 113.

Y XANTES MARIALES, O. P.: «Singuli D. Thomae discursus, excerpti sunt ex Arist[otele] variis in locis, ut inter alios observat Bannes in formulatione textus: primus desumptus est ex 7 et 8 Physic. et 12 Meth., c. 7 [;] secundus ex 2 Meth. textu 4. Tertius et quartus ex secundo Meth. textu 5 et 4 Meth. Quintus, ex secundo Physic. comment. 75 et ex D. Damasc[eno], lib. 1 *fidei* [sic], cap. 3.» *Bibliotheca interpretum ad universam Summan Theologiae Divi Thomae Aquinatis, controv.* 14, c. 3. Venetiis, 1638, t. 1, p. 336.

Y VICENTE FERRER, O. P., en su *Epitome cursus theologici ad mentem D. Thomae*, tract. 1, disp. 1, dub. 3, nn. 85-89. Valencia, 1720, t. 1, pp. 39-40, hace también una sencilla referencia a las fuentes de cada una de las cuatro primeras vías de Santo Tomás: «Haec ratio [prima via] desumitur ex 7 Physic. et fusius expenditur I Contra Gent., c. 13. [Secunda] desumpta est ex 2 Metaph... [Tertia desumitur] ex 2 et 4 Metaph... [Quarta desumitur] ex Aug. 8 de Civit. cap. 6.»

(6) GREGORIO DE VALENCIA, *Commentarii theologici in I Partem*, q. 2, a. 3, disp. 1, q. 2, punct. 3. Ingolstadii, 1592, t. 1, col. 81.

(7) ADAM TANNER, *Theologia scholastica, In I Partem*, disp. 2, q. 1, dub. 4, n. 3. Ingolstadii, 1626, t. 1, col. 172.

(8) J. HONTHEIM, *Institutiones Theodiceae*, c. 3, art. 8. Friburgi Brisgoviae, 1893, pp. 98-101.

probar la existencia de Dios. «Haec tria—dice—vel quinque Aristotelis argumenta esse eadem quibus S. Thomas in *Summa Theologica* utitur, non est cur moneamus» (9).

4. El P. L. Janssens, en su *Summa Theologica*, y el P. J. Urraburu, en sus *Institutiones Philosophicae*, señalaban por su parte las semejanzas entre la tercera vía y la prueba de Ricardo de San Víctor (10), como vimos lo habían hecho antes Gregorio de Valencia y Adam Tanner (cf. n. 2).

5. Finalmente, el P. J. Gredt, en su curso de filosofía tomista, nos dice que el argumento *ex possibili et necessario* o de la contingencia «pariter ex principiis procedit quae Aristoteles in 1 [libro] 12 Metaphysicorum c. 6 ponit» (11).

b) *Los historiadores anteriores a 1924.*

Los primeros que propiamente se han propuesto el problema y ensayaron darle una solución fueron los historiadores de la filosofía medieval de la segunda mitad del siglo pasado y comienzos del nuestro. En efecto, con el renacer de los estudios históricos sobre la filosofía y filósofos medievales, árabes y cristianos, se han suscitado nuevos problemas de interpretación histórica de los mismos, y muy especialmente el problema de la influencia de Aristóteles y los filósofos árabes y judíos en el pensamiento filosófico de la Edad Media, y en particular en la obra filosófica y teológica de Santo Tomás. Estudios posteriores que esos mismos autores han hecho de las pruebas de la existencia de Dios en la Edad Media han permitido establecer algunas comparaciones entre las pruebas tomistas, y en particular entre la tercera vía y otras similares de Aristóteles, de los filósofos árabes y judíos y de otros filósofos y teólogos anteriores o contemporáneos de Santo Tomás.

6. En este sentido, la obra de Salomón Munk († 1867), *Mélanges de philosophie juive et arabe* (12), en que se exponen las doctrinas de los principales filósofos árabes y judíos y sus diversas repercusiones en los filósofos medievales; y sobre todo su traducción al

(9) *Ibíd.*, p. 101.

(10) Cf. L. Janssens, *Summa theologica*, tract. *De Deo uno*, q. 2, a. 2. Friburgi Brisg., 1000, t. 1, p. 141, y J. Urraburu, *Institutiones Philosophiae*. VII, *Theodicea*, disp. 1, c. 2, a. 1. Vallisoleti, 1899, t. 7, p. 85n.

(11) J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, ed. 3, Friburgi Brisg., 1922, t. 2, p. 168, notas al número 670. Lamentamos no haber podido consultar las dos primeras ediciones. En las posteriores hace la misma referencia, sin aludir a las discusiones suscitadas en torno al trabajo del P. Geny.

(12) Paris, A. Franck, 1859. En 1927 y 1955 se han hecho sendas reproducciones en fac-simile, Paris, Librairie Universitaire y Vrin, respectivamente. Nosotros hemos utilizado estas dos recientes ediciones.

francés de la obra de Maimónides (1135-1204), *Moreh Nebuchim* o *Guía de descarriados* (13), fueron decisivas en la orientación hacia Avicena y Maimónides de las investigaciones posteriores sobre las fuentes de la tercera vía.

7. Contribuyó a ello también el barón Carra de Vaux con su monografía sobre Avicena (14), en que expone ampliamente la prueba de Avicena, que ofrece analogías con la tercera vía, como veremos posteriormente (15).

8. Casi al mismo tiempo, Clemens Baeumker hacía un breve resumen, en su *Witelo* (16), de las pruebas de la existencia de Dios en la Edad Media hasta Santo Tomás y el libro *De intelligentiis,* que él atribuyó erróneamente a Witelo (1230-1270). El argumento *ex possibili et necessario* le ofrece ocasión de hacer algunas observaciones sobre las fuentes de la tercera vía de Santo Tomás, que encontraron gran eco en los historiadores posteriores.

El argumento, tal como se encuentra en Ricardo de San Víctor († 1173) (17) le ofrece analogías con la tercera vía de Santo To-

---

(13) *Le guide des égarés,* Paris, A. Franck, 3 vols. 1856, 1861 y 1866. *La Guía de descarriados,* de Maimónides, fue escrita primitivamente en árabe, con el título *Dalalat al-hâ'irin,* en 1190. De ella se hicieron varias versiones al hebreo, de las que dos nos son conocidas: la de Samuel Ibn Tibbon, su discípulo, hecha bajo la dirección del mismo Maimónides; y la otra, de Judah Al-Charizi, contemporáneo de Ibn Tibbon. sobre la que se hizo una *traducción latina* en los comienzos del siglo XIII, que fue utilizada durante toda la Edad Media. Parece ser que esta traducción es la publicada por primera vez por el P. Agustín Justiniani, O. P., en París, 1520, con algunas correcciones. De ella tomaremos nosotros los textos que citaremos. Sobre la traducción hebrea de S. Ibn Tibbon hizo una versión latina Juan Buxtorf, publicada por primera vez en Basilea en 1629. La traducción de Munk, *Le guide des égarés,* que nosotros utilizamos, fue hecha sobre el texto árabe, que él publica por primera vez, pero en caracteres hebreos. Cf. A. BONILLA SAN MARTÍN, *Historia de la Filosofía Española,* Madrid, 1911, t. 2, pp. 297-300.

(14) *Avicenne.* Paris, 1900, pp. 266-272.

(15) Cf. AVICENA, *Metaphysica,* lib. 2, tract. 8, c. 1. Venetiis, 1493, folio 28rb-28va. Téngase en cuenta que la exposición que hace Carra de Vaux del argumento de Avicena se basa inmediatamente, no en el texto mismo de la *Metafísica,* sino en la prueba que el mismo Avicena reproduce, en forma más abreviada, en la tercera parte de su *Nadjad* o *Compendio de Metafísica* (cf. AVICENNAE, *Metaphysices Compendium,* trad. directa del árabe por Mgr. N. Carame, Romae, 1926, pp. 91-93), como hace observar el P. M. Bouyges en su estudio sobre la tercera vía, *Exégèse de la «tertia via» de Saint Thomas,* en *Rev. de Phil.,* 32 (1932), p. 125.

(16) Cf. *Witelo,* citado anteriormente (nota 3), pp. 286-342. N. B. Aunque datada de 1908, esta obra estaba ya impresa casi enteramente en 1900, como observa el P. Geny, *art. cit.,* p. 586 nota. Así, G. Grünwald se referirá constantemente a Cl. Baeumker, en su estudio sobre las pruebas de la existencia de Dios en la Edad Media, publicado en 1907, en la misma colección, y que citamos en la nota 21.

(17) *De Trinitate,* lib. 1, c. 4-8, PL, 196, 892-894.

más (18). Pero las verdaderas fuentes de la tercera vía son, para él, Avicena y Maimónides. El argumento, basado en la distinción del ser posible y necesario, se encuentra ya en Al Farabi (19); pero fue Avicena quien lo desarrolló ampliamente, y después Maimónides, modificándolo un poco. Existían, pues, en tiempo de Santo Tomás dos formas del argumento *ex possibili et necessario:* la de Avicena y la de Maimónides. El argumento de Avicena, nos dice Baeumker, se encuentra casi literalmente en Domingo Gundissalvi (= Gundissalinus); y la *tercera vía de la Suma de Santo Tomás es una repetición, paso a paso, del argumento de Maimónides,* con algunas ligeras modificaciones.

> «Todo el razonamiento, muy próximo al texto original de Avicena, lo encontramos, a modo de mera compilación, en el primer intermediario de la nueva corriente árabe, a saber, en Domingo Gundissalvi. La argumentación, sin embargo, tal como Santo Tomás la presenta en la *Suma teológica* como la vía «ex possibili et necessario» reproduce paso a paso, con algunas ligeras modificaciones, la argumentación de Maimónides» (20).

9. Los autores posteriores hasta 1924, e incluso algunos después, han adoptado generalmente esta opinión de Cl. Baeumker, que el argumento *ex possibili et necessario* de Maimónides es la fuente inmediata de la tercera vía, inspirados uno y otro en el de Avicena. Así G. Grünwald y C. Henry, en sus estudios sobre la historia de las pruebas de la existencia de Dios en la Edad Media (21); A. Bonilla y San Martín, en su *Historia de la Filosofía Española* (22);

---

(18) «Im Vorübergehen sei darauf hingewiesen, dass die Art dieser Beweisführung an die Weise erinnert, in der Thomas (in Ubereinstimmung mit Avicenna) in seinen dritten Gottesbeweise *(ex possibili et necessario)* argumentiert.» *Witelo,* p. 313, nota.

(19) «Rerum possibilium causa et causatum nec in infinitum progredi possunt nec in orbem recedere queunt; sed perveniant oportet ad terminum quendam necessarium, qui est ens primum.» AL FARABI, *Fontes quaestionum,* c. 3 en A. SCHMOELDERS, *Documenta philosophiae arabum,* Bonnae, 1836, p. 45.

(20) *Witelo,* p. 388. Cf., también Cl. BAEUMKER, *Bericht über die Philosophie der europäischen Völker in Mittelalter 1897-1907,* en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 22 (1909), 132-134, donde insiste en el paralelismo de las dos demostraciones: «man wird Satz für Satz... die genaueste Entsprechung finden» *(ibid.,* p. 132).

(21) Cf. G. GRUNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise in Mittelalter bis um Ausgang der Hochscholastik (Beiträge über Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* VI, 3), Münster, 1907, p. 153.

C. HENRY, P. B., *Histoire des preuves de l'existence de Dieu au Moyen-Age jusqu'à la fin de l'apogée de la scholastique,* en *Revue Thomiste,* 19 (1911), 155-157. El trabajo del P. Henry *(l. cit.,* pp. 3-24, 141-158) se basa todo en los de Baeumker y Grünwald, de los que no viene a ser más que una divulgación, sin aportar nada nuevo.

(22) «Maimónides advierte que esta demostración está fundada en los principios aristotélicos, pero que Aristóteles no la aplica al mismo fin. En efecto;

M. de Wulf, en su *Historia de la filosofía medieval* (23), y sobre todo E. Gilson, que la vulgarizó en su célebre *Le Thomisme* (24), si bien no hace más que repetir lo que Baeumker escribió en su *Witelo*.

10. Véase cómo se expresan a este propósito, entre otros, el P. C. Henry y E. Gilson. Compárense luego sus afirmaciones entre sí y con el texto transcrito más arriba de Baeumker, y se advertirá fácilmente la estrecha dependencia respecto del sabio historiador alemán. Escribe así el P. Henry:

> «Les scolastiques se sont emparés de cette démonstration [de Avicena y Maimónides], que l'on peut trouver mot pour mot chez Gundissalinus. Dans sa troisième preuve, saint Thomas suit pas à pas le raisonnement de Maïmonide» (25).

Y E. Gilson:

> «Cette démonstration [de Avicena], légèrement modifiée, se retrouve chez Maïmonide, qui la tient sans doute d'Avicenne, lui-même, et nous la retrouvons enfin chez saint Thomas, dont Baeumker a signalé que la démonstration suit pas à pas celle du philosophe juif» (26).
>
> «Cette démonstration [de Maimónides] n'a pas trouvé place dans la *Somme contre les Gentiles;* mais elle constitue, dans sa teneur presque littérale, la troisième voie que la *Somme théologique* nous ouvre vers l'existence de Dieu» (27).

11. El P. Chossat, que admite el hecho de la inspiración y de «emprunts à Avicenne surtout par l'intermédiaire de Maïmonide», ponía en juego su opinión sobre la distinción real entre la esencia y la existencia en las criaturas, según Santo Tomás, para admitir que *solamente la terminología es de Avicena;* el sentido, por el contrario, es muy otro porque—dice—Santo Tomás ha rechazado siempre, con Averroes, la distinción real entre la esencia y la existencia de Avicena.

> «Il est certain...—dice—que la terminologie du troisième argument de saint Thomas dans la Somme, Ia, q. 2, a. 3, est d'Avicen-

---

el pensador hebreo sigue en este punto a Avicena, y, a su vez, es fielmente seguido por Santo Tomás de Aquino en la *Summa theologica* (I, q. 2, a. 3, *Utrum Deus sit,* in c.)... El razonamiento es fundamentalmente el mismo...» A. Bonilla San Martín, *Historia de la filosofía española,* t. 2, p. 354, nota.

(23) «La troisième preuve, dans laquelle saint Thomas suit M. Maïmonide...» M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* ed. 4, Louvain-Paris, 1912, p. 411.

(24) Cf. E. Gilson, *Le thomisme,* Paris, Vrin, ed. 3, 1927, pp. 81-83; ed. 5, 1945, pp. 102-105. Lamentamos no haber podido consultar las ediciones anteriores a 1924 (primera, Strasbourg, 1920; 2a, Paris, 1922).

(25) *Art. cit.,* p. 157.

(26) *Obra cit.,* ed. 3a, p. 81; ed. 5a, p. 103.

(27) *Ibid.,* ed. 3a, p. 82; ed. 5a, pp. 103-104.

ne. Cf. MAIMONIDE, *Guide des égarés*, trad. Munk, París, 1861, t. II, p. 19. Mais il n'est pas douteux que chez saint Thomas cet argument a un sens tout différent de celui que lui donnait Avicenne, puisque saint Thomas a constamment rejeté avec Averroes la distinction réelle de l'essence et de l'existence qu'admettait Avicenne...» (28).

«Les formules [de la tercera vía] sont chez saint Thomas comme chez Averroes les mêmes que celles d'Avicenne, mais le sens est différent, puisque ni l'un ni l'autre n'admettait les hypothèses de celui-ci» (29).

12. J. Faragó se inspira también en Baeumker, pero insistiendo en la dependencia de Avicena como *fuente principal* de la tercera vía. El primero que la usó, dice, fue Al-Farabi, a cuya imitación construyó su argumento Avicena, del que dependen a su vez Maimónides, Alberto Magno y Santo Tomás (30).

«Primus arabum, qui hac via incedit, est *Alfarabius*, qui ex verbis Platonis et Aristotelis collectis sic procedit... Ratiocinotionem Alfarabi imitando construxit *Avicenna* argumentum suum pro demonstratione existentiae Dei. *Maimonides* quoque utitur hoc argumento, quin tamen fateatur illud ab Avicenna desumpsisse (31). *Albertus M.* optime noverat hanc viam, aperte enim dicit esse primum quod omnino necesse est esse atque affirmat hanc ratiocinationem ab Avicenna desumpsisse, ea tamen ut via non utitur. Adhuc clarius loquitur *Averroes*, qui aperte declarat Avicennam esse primum philosophorum, qui per viam necessarii et contingentis ascendit ad principium omnino necesse esse per se. *Fons principalis tertiae viae* S. Thomae ergo est praesertim Avicenna» (32).

Y después de exponer brevemente los argumentos de Avicena y Maimónides, concluye:

«His positis, comparando ratiocinationem Avicennae cum argumentatione Maimonidis, clare patet magnam esse similitudinem

(28) M. CHOSSAT, *Dieu. II. Son existence*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV, 1909, col. 931.

(29) *Ibíd.*, *Dieu. V. Sa nature selon les scholastiques*, IV, col. 1218.

(30) J. FARAGO. *Argumenta quae D. Thomas ut unice demonstrativa affert ad probandam Dei existentiam sunt fundamentum et ratio distinctiva tum eius Theologiae tum eius methodi.* Timisoara, 1927, pp. 64-69. Aunque datada de 1927, la tesis del señor Faragó reproduce la documentación histórica del tiempo de su redacción, anterior a 1920. No conoce ninguna de las tres primeras ediciones de *Le thomisme* de Gilson, ni la controversia suscitada por el P. Geny en torno a la tercera vía.

(31) Un poco más adelante está más explícito sobre la dependencia de Maimónides respecto de Avicena. «Maimónides—dice—per quatuor vias ascendit ad Deum, quarum tertia sumitur ex necessario et contingenti. Ex verbis Aristotelis se collegisse materiam pro argumentatione aperte fatetur, admittendum tamen est eum bene cognovisse viam Avicennae, cuius ratiocinationem enim introducta quadam mutatione et abbreviatione repetit.» *Ibíd.*, p. 67.

(32) *Ibíd.*, pp. 64-65. Subrayamos nosotros. En la página 67, nota 2, insiste de nuevo. De la semejanza entre Avicena, *Metaphysica*, lib. 1, c. 8 y Santo Tomás, *I Contr. gent.*, c. 42, arg. 7-8 sobre la unidad de Dios, concluye: «ex quo iterum elucet Avicennam esse fontem principalem tertiae viae.»

utriusque. Maimonides abbrevians longam explicationem Avicennae in forma simpliciori et clariori composuit hoc argumentum ad similitudinem suorum duorum praecedentium argumentorum. *Demun D. Thomas adhuc melius restringens modum procedendi in certa et clara forma metaphysica construit hoc argumentum suis prioribus simile,* uti habetur in S[uma] Theol[ogica]» (33).

13. El P. Geny fue quien propiamente suscitó las recientes discusiones sobre las fuentes de la tercera vía, como indicábamos. Antes de él, ya hemos visto cómo casi todos los que se interesaron en el problema adoptaron fundamentalmente la sentencia de Baeumker. El la adopta también. Pero en él no es sólo cuestión de establecer históricamente sus fuentes. El P. Geny recurre a esta solución como medio de solucionar las dificultades que le ofrece la tercera vía. Véamoslo más de cerca.

Distingue primeramente el P. Geny las dos formulaciones del argumento *ex possibili et necessario,* la de la *Suma contra los gentiles* (I, c. 15) y la de la *Suma teológica* (I, q. 2, a. 3). La primera no le ofrece ninguna dificultad, dice, y satisface plenamente, pues es de una claridad y fuerza casi irresistibles (34).

La segunda, en cambio, le ofrece serias dificultades. El primer grado o etapa de la prueba: que no pueden ser todas las cosas *possibilia esse et non esse,* sino que tiene que existir algún ser necesario, porque de lo contrario habría habido un momento en que nada existió y entonces ahora no existiría nada, se basa—dice—en dos «articulaciones»: *quod possibile est non esse, quandoque non est* y *si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus* (35), de las que ni una ni otra le parecen convincentes.

Para el P. Geny, el *possibile esse et non esse* de la tercera vía

(33) *Ibíd.,* p. 69. Subrayamos nosotros.

(34) El P. Geny lo afirma repetidas veces: «Il y a, en effet, une manière de la présenter qui lui donne une clarté extrême et en fait la plus évidente et la plus accessible de toutes» *(A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu,* en *Rev. de Phil.,* 24 (1924), p. 578). «L'argument de la contingence, comme il est exposé au *Contra Gentes,* à propos de l'éternité divine, apparaît donc à l'analyse comme un chef-d'oeuvre de clarté limpide et d'irrésistible force» *(Ibíd.,* p. 580).—«Elle n'offre... aucune difficulté et satisfait pleinement l'esprit» *(ibíd.,* p. 587).—«Cette forme, nous l'avons dit, est d'une évidence presque irrésistible» *(ibíd.,* página 591, nota). Los autores posteriores distinguirán con el P. Geny las dos formulaciones, y están generalmente de acuerdo con él en cuanto a su claridad y fuerza probativa. En gracia a la brevedad, omitimos aquí sus testimonios, que vienen a coincidir casi literalmente con uno u otro de los textos y expresiones anotadas del P. Geny.

(35) Véase más arriba (p. 138) el texto de la tercera vía, según lectura que nos ha remitido el P. Dondaine. Preferimos citar el texto latino para no prejuzgar una u otra de las múltiples interpretaciones del *possibile esse et non esse.*

de la *Suma teológica*, como también el del argumento similar de la *Suma contra los gentiles* (lib. 1, c. 15 y lib. 2, c. 15), es el *ser material corruptible*, y precisamente *en cuanto corruptible.*

> «J'ai déjà fait observer plus haut—dice—que l'expression *possibile esse et non esse* signifie seulement, dans la terminologie d'Avicenne, acceptée ici et ailleurs par saint Thomas, être matériel corruptible. En voici encore une confirmation: si l'expression comprenait les Anges, comment saint Thomas pourrait-il dire absolument: *quod possibile est non esse, quandoque non est?* L'Ange ne cessera pas d'être, et, si Dieu avait voulu le créer ab aeterno, il n'aurait pas commencé» (36).

De ahí que el *possibile esse et non esse* de Santo Tomás lo traduzca casi invariablemente por *le corruptible, ce qui est corruptible* (37); y cuando Santo Tomás dice: *quod possibile est non esse, quandoque non est,* lo entiende y traduce así: lo que es corruptible, de hecho se corromperá, cesará de existir, «a un certain moment cesse d'être» (38). Consiguientemente, el *aliquando nihil fuit in rebus* del argumento por reducción al absurdo («si omnia sunt possibilia esse et non esse, aliquando nihil fuit in rebus»), ha de entenderse de *la nada que se seguiría necesariamente a la corrupción total de todos los seres,* en la hipótesis de que todos los seres del mundo fuesen *possibilia esse et non esse,* esto es, *corruptibles.*

> «Il s'agit [en la tercera vía], en somme, de prouver que si, à un moment quelconque de sa durée, l'univers n'avait contenu que des êtres générables et corruptibles, actuellement il n'y aurait plus rien du tout, et *cela parce que, à un certain moment, toutes choses auraient cessé d'être*» (39).
>
> «Si donc toutes choses avaient été *corruptibles,* à un certain moment il n'y aurait plus rien en du tout» (40).
>
> «En d'autres termes; si l'on suppose qu'à un moment quelconque l'univers n'est composé que des choses corruptibles, il s'en

---

(36) *Art. cit.*, p. 582, nota. Y un poco antes había escrito a propósito de la prueba de la *Suma contra los gentiles:* «...Tel est, en effect, le sens de l'expression *possible esse et non esse;* l'usage qu'en fait ailleurs saint Thomas ne permet pas la moindre doute à ce sujet (cf. *Somme th.*, I, q. 9, a. 2; q. 50, ad. 3um [sic] et surtout *C. Gent.*, II, 30). Ceux qui la traduisent par *contingent* doivent donc se résigner à dire que l'Ange n'est pas contingent; c'est admissible, mais cela heurte quelque peu; il voudrait mieux rendre *possibile non esse* par *corruptible*» *(ibid.*, p. 579).

(37) Cf. *ibid.*, pp. 582, 585, 584, etc.

(38) «Ce qui est susceptible de ne pas être. (=ce qui est corruptible), à un certain moment cesse d'être. *Ibid.*, p. 582. Véanse también los textos del artículo del P. Geny que citamos a continuación en el texto, y otros muchos que abundan en el artículo, ya que es a partir de esta interpretación y presuponiéndola verdadera y auténtica, cómo el P. Geny encuentra en la tercera vía dificultades que le parecen insolubles, y que le hacen dudar de su valor probativo.

(39) *Ibid.*, p. 581. Subrayamos nosotros.

(40) *Ibid.*, p. 582. Subrayamos nosotros.

suit nécessairement qu'il *arrivera* un moment où toutes choses *se seront corrompues* et ou *il n'y aura plus rien*» (41).

La interpretación, pues, del argumento por reducción al absurdo del primer grado de la tercera vía, según el P. Geny, es la siguiente: la existencia de algunos seres que comienzan a existir por generación y cesan de existir por corrupción exige necesariamente la existencia de un ser necesario, porque es imposible que todos los seres del mundo sean tales, esto es, que comiencen y cesen de existir. Porque, como dice Santo Tomás, *quod possibile est non esse*, es decir, el *ser corruptible, quandoque non est, un día cesará de existir.* Y por consiguiente, si todos los seres fuesen *possibilia esse et non esse*, es decir, corruptibles, todos habrían cesado ya de existir, se habría seguido de hecho la nada, habría ya llegado un momento en que nada existió, y entonces ahora no existiría nada tampoco, lo que es absurdo.

Esta interpretación, sin embargo, le ofrece graves dificultades. La primera de las «articulaciones» en que se basa la argumentación, a saber, *quod possibile est non esse, quandoque non est*, le parece un poco desconcertante, «légèrement déconcertante». No ve cómo necesariamente haya de corromperse alguna vez el ser corruptible. Si la experiencia lo confirma en lo que respecta a los vivientes, ni la experiencia ni argumento alguno lo justifican suficientemente en cuanto a los seres no vivientes, sean simples o compuestos; ni la argumentación de Santo Tomás en *De potentia*, q. 5, a. 4 y I, q. 104, a. 4 ad 2um le parece convincente (42).

La segunda «articulación»: *si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus*, le ofrece aún mayores dificultades. No ve cómo, «si l'on suppose qu'à un moment quelconque l'univers n'est composé que de choses corruptibles, il s'ensuit nécessairement qu'il arrivera un moment où toutes choses se seront corrompues et où il n'y aura plus rien» (43).

«Pourquoi—prosigue—le jeu des générations et corruptions, dans l'univers composé uniquement d'êtres corruptibles, devrait-il aboutir à un anéantissement total? Comment pourrait-il même être question d'anéatissement? Et si l'on admettait (ce qui n'est pas facile à concevoir) qu'un être matériel pût disparaître complétement, sans donner naissance à aucum autre, de quel droit affirmer qu'il en serait ainsi peu à peu de tous?» (44).

---

(41) *Ibíd.*, p. 584. Subrayamos nosotros.
(42) *Ibíd.*, pp. 582-583,
(43) *Ibíd.*, p. 584.

El P. Geny no encuentra en Santo Tomás solución a estas dificultades, y es por lo que ha creído necesario recurrir a las fuentes de la tercera vía, a fin de ver si encontraba en ellas las razones que inspiraron y guiaron a Santo Tomás en la concepción y formulación de la prueba, y así poder resolverlas satisfactoriamente.

Guiado en sus investigaciones históricas por Gilson y Baeumker, el P. Geny acepta la solución de este último, de que Maimónides es la fuente inmediata de la tercera vía de Santo Tomás, la cual no sería más que un resumen del argumento del filósofo judío.

> «Celui-ci [Baeumker]—dice—remarque qu'il existait dans la traduction [*sic por tradition*] scolastique, au temps de saint Thomas, deux formes de l'argument de la contingence, l'une d'Avicenne, et l'autre retouchée par Maïmonide. Celle d'Avicenne, reprise par Dominique Gundissalvi, est acceptée et traduite presque littéralement par saint Thomas au *Contra Gentes*, I, 15; ... *Celle de Maïmonide présente de telles ressemblances avec la troisième voie de la Somme, que celle-ci parait bien n'en être qu'un résumé»* (45).

La prueba, pues, se inspira en Maimónides. Ahora bien, prosigue argumentando el P. Geny, Maimónides basa su argumentación en el principio de que «lo que es posible para el género o la especie no puede menos de realizarse necesariamente» (46). Luego, en la hipótesis de que todos los seres del universo fuesen corruptibles, el conjunto lo sería también, y tanto cada uno de ellos como el conjunto habrían de corromperse al menos una vez.

Pero ni el principio en que se basa la prueba, ni las explicaciones que de él da Maimónides, ni por consiguiente toda la argumentación le satisfacen tampoco. De ahí que se sienta embarazado para responder acerca del valor probativo de la tercera vía (47). Ni el examen atento de la argumentación misma de la tercera vía ni el recurso a las fuentes le han resuelto sus dificultades.

No obstante, con este recurso a Maimónides como fuente para interpretar la tercera vía y resolver sus dificultades, el P. Geny

---

(44) *Ibíd.*, p. 586.

(45) *Ibíd.*, pp. 586-587. Subrayamos nosotros.

(46) Véase el texto de Maimónides y las explicaciones del mismo en la parte siguiente (B, 1).

(47) «Ces explications [de Maimónides] sont-elles, satisfaissantes? Je réponds franchement: *non!* Elles ont du moins l'avantage de montrer que la difficulté signalée est réelle et n'a pas passé inaperçue à tous les yeux.

Que conclure, touchant la valeur de la troisième voie, sous la forme que lui a donnée saint Thomas dans la *Somme?* J'avoue que je suis embarrassé pour répondre». *Ibid.*, p. 590; cf, *ibíd.*, pp. 588-590.

planteó bajo un nuevo aspecto el problema de las fuentes de la tercera vía, y fue ocasión de que otros autores posteriores hayan abordado directamente el problema en vistas también a resolver estas mismas dificultades que el P. Geny suscitó contra su valor probativo, como vamos a ver a continuación.

D) DISCUSIONES EN TORNO AL ARTICULO DEL P. GENY

El P. Geny proponía sus dificultades concernientes a las pruebas tomistas de la existencia de Dios, principalmente referentes a la tercera vía, con la noble intención de que otros más inteligentes le aportasen la solución de las mismas, que él no alcanzaba a ver. «C'est dans l'espoir—dice—d'obtenir le secours de collèges plus clairvoyants qu'il se décide à les faire connaître» (48). Desgraciadamente una muerte prematura y trágica le impidió participar en las discusiones que se suscitaron, en una serie de artículos y notas, en torno a sus dificultades sobre la tercera vía.

14. El *P. Sertillanges*. En el número siguiente de la misma *Revue de Philosophie* publicaba el P. Sertillanges una respuesta a sus dudas y dificultades relativas a la tercera vía (49); y más tarde, otro estudio en la *Revue Thomiste*, respuesta a las críticas del P. Descoqs, que juzgaba insuficientes e ineficaces sus respuestas al P. Geny (50). En uno y otro, el P. Sertillanges aborda el problema de la interpretación de la tercera vía, y no propiamente el de sus fuentes, si bien se refiere a él y emite su opinión.

En cuanto a la interpretación de la tercera vía, el P. Sertillanges adopta el punto de vista del P. Geny interpretando el *possibile esse et non esse* en el sentido de *lo que cesa* o *cesará de existir —périssable—;* pero, contrariamente a él, piensa que la tercera vía en su conjunto y cada una de sus partes y «articulaciones» son perfectamente sólidas y probativas, y entendiéndola como él la entiende, le parece escapar a toda crítica (51). Si todo es corruptible

(48) *Art. cit.*, p. 576; cf. también p. 590.

(49) A. D. SERTILLANGES. *A propos des preuves de Dieu. La troisième «voie» thomiste*, en *Rev. de Phil.*, 25 (1925), 24-37.

(50) A. D. SERTILLANGES, *Le P. Descoqs et la «tertia via»*. en *Revue Thomiste*, 31 (1926), 490-502, respuesta a P. DESCOQS, *Les derniers écrits du P. Geny. II. Les preuves thomistes de l'existence de Dieu*, en *Archives de Philosophie*, III, cahier 3 (1926), pp. 490-495.

(51) «Quoi qu'il en soit [de las fuentes de la tercera vía], la preuve est ferme: présentée comme ci-dessus, elle me paraît échapper à toute critique, et, je le répète, aujourd'hui beaucoup plus incomparablement, qu'au temps de son auteur». *Art. cit.* de la *Rev. de Phil.*, p. 37.

—*périssable*—, arguye al final de su segundo artículo, todo es corruptible en cuanto a todo su ser, en cuanto a la materia y en cuanto a la forma; y si cada ser es corruptible en cuanto a todo su ser, el todo es corruptible también; y si el todo es corruptible, en un momento indeterminado cualquiera, este todo ha debido corromperse, de donde se seguiría la nada absoluta, y así ahora no existiría nada tampoco, como arguye Santo Tomás (52).

No obstante todos sus esfuerzos por hacer patente la validez del razonamiento de Santo Tomás y su convicción de su valor probativo, confiesa sinceramente que este recurso de Santo Tomás al argumento por reducción al absurdo le ha extrañado siempre, «et n'est guère dans les habitudes thomistes» (53). ¿Por qué Santo Tomás ha procedido así? Para explicarlo, el P. Sertillanges recurre a la cuestión de las fuentes, en la que—sin discutirla ni interesarse gran cosa en ella—adopta la opinión común de Baeumker (54), vulgarizada por Gilson y renovada recientemente por el P. Geny (55).

15. Al mismo tiempo el anónimo *M. F.* respondía también a las dificultades «indéniables» del P. Geny buscando una solución en los Comentarios de Santo Tomás a Aristóteles—y en el mismo Aristóteles—, sobre todo a los libros *De caelo et mundo*, lib. 1, lect. 26-29, y *De generatione et corruptione*. La inspiración, pues, de la tercera vía habría que buscarla en la doctrina de Aristóteles y del mismo Santo Tomás sobre los seres generables y corruptibles que han expuesto en esos libros (56).

16. En 1926, Mgr. N. Carame traducía por primera vez directamente del árabe al latín la tercera parte de la obra de Avicena *Nadjat*, o *Compendio de su Metafísica* (57). Con Gilson y el Padre Geny hace depender también la tercera vía de Avicena a través de Maimónides.

> «S. Thomas usus est avicenniano argumento in *tertia vía* ad probandum Deum esse (I, q. 2, a. 3), eo tamen sensu quo demonstratum existit a MOISE MAIMONIDE (1135-1204), *Doctor perplexorum*, p. II, c. 1» (58).
>
> «Argumentationem Avicennae hac in re potissime sequutus est

(52) *Art. cit.* de la *Rev. Thomiste*, pp. 500-501.

(53) «Pour finir, je tiens à répéter... que cette intervention du néant dans la preuve, ce détour par l'absurde second en vue d'écarter l'adsurde premier, m'étonne moi aussi et n'est guére dans les habitudes thomistes.» *Ibíd.*, p. 502; cf. también *art. cit.* de la *Rev. de Phil.*, p. 37.

(54) *Art. cit.* de la *Rev. de Phil.*, p. 37.

(55) *Art. cit.* de la *Rev. Thomiste*, p. 502.

(56) M. F., *La preuve de l'existence de Dieu par la contingence dans la «Somme Théologique»*, en *Rev. de Philos.*, 25 (1925), pp. 319-330.

(57) N. Carame, *Avicennae Metaphysices Compendium.* Romae, 1926.

(58) *Ibíd.*, Introductio, p. XVIII, nota.

MAIMONIDES in opere *Doctor perplexorum*, pars II, c. 1 et ex Avicenna et Moimonide lucidissime principia complexus est et ordinavit THOMAS noster ad tertiam viam conficiendam pro existentia Dei, I, q. 2, a. 3, simul ambo longe superans» (59).

17. El P. Chenu se adhiere también a esta opinión común de que la *tertia via* de la *Suma teológica* depende de Maimónides. Dice así, en dos notas a propósito de los artículos del Padre Geny y de *M. F.*, y en la recensión de la obra de Carame:

«Fort heureusement, le P. G[eny] recout à la méthode historique pour éclairer l'une des articulations de la preuve de la contingence. Tantôt la structure de la preuve en est empruntée à Avicenne, comme dans *C. Gent.*, I, 15, et fournit une évidence presque irrésistible. Tantôt, comme dans I, q. 2, a. 3 le schéma rapelle de très près Maïmonide; c'est sous cette forme que G[eny] l'examine» (60).

«Les notes historico-doctrinales [de Mgr. N. Carame] sont aussi parfois imprécises. Par ex., p. 92, au sujet de la «tertia via» de S. Th. dans les preuves de l'existence de Dieu, on cite ensemble Maïmonide et Avicenne; en réalité la structure de cette preuve par la contingence est fort différente chez les deux philosophes, et S. Th. recourt à Avicenne dans *C. Gent.*, I. 15, tandis que dans I Pars, q. 2, a. 3, il suit le schéma de Maïmonide» (61).

18. Lo mismo afirma Saliba en su estudio sobre la metafísica de Avicena:

«A examiner attentivement cette preuve—dice—en grande partie due aux motakalimins et à Farabi, et qui sera ultérieurement réprise par a Maïmonide et Saint Thomas...» (62).

19. Dom Chambat fue el primero que reaccionó directamente, en 1927, contra la opinión que hacía depender la tercera vía de Avicena a través de Maimónides (63). Con ello—dice—nos alejaríamos de la letra y del pensamiento mismo de Santo Tomás (64).

En primer lugar, Santo Tomás habría omitido la mayor y el nervio de la argumentación de Maimónides: «lo que es posible para el género o la especie no puede menos de realizarse necesariamente», lo que sería extraño. Ello orientaría además la argumentación de

(59) *Ibid.*, p. 92, nota. Véase la observación que hace el P. Chenu a propósito de este texto de N. Carame, en el texto que citamos a continuación.
(60) *Bulletin Thomiste*, 1 (1924-26), p. 187, nota.
(61) *Bulletin Thomiste*, 2 (1927-29), n. 88, p. [132], nota, en su recensión de la obra de Mgr. Carame.
(62) Djemil Saliba, *Etude sur la Métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926, p. 105.
(63) L. Chambat, *La «tertia via» dans saint Thomas et Aristote*, en *Revue Thomiste*, 32 (1927), 334-338.
(64) «Il nous semble que le texte de Maïmonide, mis en avant par le P. Geny, a dès l'origine orienté les recherches dans une direction qui les a eloignés de la lettre et de la pensée de saint Thomas.» *Ibid.*, p. 334. Véase también M. Bouyges, quien en su estudio sobre la tercera vía, *Exégèse de la tertia via de saint Thomas d'Aquin*, en *Rev. de Phil.*, 32 (1932), p. 142, hace la misma observación.

Santo Tomás hacia la desaparición efectiva de todos los seres, en la hipótesis propuesta de que todos fuesen *possibilia esse et non esse,* y nos encontraríamos con las graves dificultades que ella implica y que el P. Sertillanges no parece haber resuelto del todo satisfactoriamente. Y en fin, nos parece que en la elaboración de la tercera vía Santo Tomás pensó más bien en la no-aparición de esos seres *possibilia esse et non esse* que en su desaparición; interpretación que, aparte de parecer natural y aceptable, evitaría además las dificultades suscitadas por el P. Geny (65).

Supuesta esta su interpretación de la tercera vía en el sentido de la no-aparición de los seres *possibilia esse et non esse,* el P. Chambat propone como *posible* fuente de inspiración de la argumentación de Santo Tomás el cap. 6 del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles (66), como vimos habían hecho antes Hontheim (n. 3) y Gredt (n. 5). Allí prueba Aristóteles la prioridad del acto respecto de la potencia mediante una argumentación también por reducción al absurdo que de lo contrario se seguiría, a saber, que si la potencia fuese anterior al acto, nada de lo que existe existiría, porque es posible que una cosa tuviese la potencia de existir y no existiese todavía. Además de la semejanza de doctrina y argumentación, el Padre Chambat quiere ver también «une similitude verbale vraiment remarquable» (67).

En fin, de todo ello cree poder concluir «avec une haute probabilité que le Docteur Angélique ne s'est pas inspiré de Maïmonide dans l'élaboration de sa troisième preuve de l'existence de Dieu, mais qu'il a utilisé, en le précisant et en le complétant, le raisonnement embryonaire que lui offraient les Métaphysiques d'Aristote. S'il est ainsi, l'explication doctrinale se trouve singulièrement facilitée... [et] la recontre de la vraie source aura permis de mieux comprendre la nature des eaux derivées d'elle» (68).

20. El P. Ch. V. Héris, en su recensión de los trabajos del P. Sertillanges y de Dom Chambat (69), cree con Dom Chambat que esta interpretación de la prueba en sentido de la no-aparición de

---

(65) Cf. *ibid.*, pp. 334-335.

(66) ARISTOTELES, *Metafísica,* A (XII), 6, 1071 b 12-1072 a 17. L. CHAMBAT *(art. cit.*, p. 335) y con él Ch. V. HERIS *(Bulletin Thomiste,* 2 [1927-29], p. 319) siguen la numeración de la edición de Didot, en la que al libro A corresponde el número de orden XI, por adoptar el número I para el libro α, en lugar del número II. Nosotros preferimos la numeración que asigna progresivamente un número a cada libro. H. Holstein *(Revue Philos. Louvain,* 48 [1950], pp. 361-362, nota 25) atribuye esta divergencia a error.

(67) Cf. *ibid.*, pp. 335-337.

(68) *Ibid.*, p. 338.

(69) *Bulletin Thomiste,* 2 (1927-29), pp. 317-320.

los seres que son *possibilia esse et non esse*, «basé sur la priorité temporelle de la puissance par rapport à l'acte au sein d'un même être physique... a l'avantage d'être plus conforme aux habitudes thomistes. Elle est plus métaphysique et plus proche de la preuve parallele du I *Cont. Gent.*, ch. 15» (70).

21. No obstante esta reacción, en contra, de Dom Chambat, seguido del P. V. Héris, B. Geyer sigue todavía a Baeumker y Gilson haciéndola depender de Avicena y Maimónides (71).

22. El *P. Descoqs*, en una serie de notas, publicadas unas en los *Archives de Philosophie* (1926 y 1929) y otras en su *Curso de Teodicea* (t. 1, 1932, t. 2, 1935) (72), ha intervenido también en el debate en torno a la interpretación de la tercera vía, y ocasionalmente también en torno a sus fuentes.

El P. Descoqs adopta el punto de vista del P. Geny, aceptando y acentuando incluso sus dificultades contra la lógica de la argumentación de Santo Tomás y su valor probativo. Ni la primera ni la segunda «articulación» del primer grado o etapa de la prueba le parecen convincentes. Las respuestas del P. Sertillanges a las dificultades del P. Geny le parecen insuficientes e ineficaces (73); la interpretación de Dom Chambat (cf. n. 19) violenta el texto y pensamiento de Santo Tomás (74), y la del P. Bouyges (cf. número siguiente) se apoya en una base que no es más que probable (75).

La única vía que nos puede conducir a interpretar, conforme al pensamiento de Santo Tomás, el fundamento en que se apoya la argumentación de la tercera vía, es el recurso a su *Comentario* al libro *I De caelo et mundo* de Aristóteles, lec. 26-29, donde Santo Tomás prueba con Aristóteles que «quidquid semper est non contingenter semper est sed ex necessitate» (76), y «quod omne corruptibile quandoque corrumpetur» (77). «Ce commentaire du *De caelo*—dice—étant

(70) *Ibíd.*, pp. 319-320.

(71) Cf. B. GEYER, en UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Patristiche und scolastische Philosophie.* Berlín. 1928, t. II, p. 437; última ed. Bassel, 1951, t. 2, p. 752.

(72) P. DESCOQS, *Les derniers écrits du P. Geny. II. Les preuves thomistes de l'existence de Dieu*, en *Archives de Phil.*, III, cahier 3 (1926), pp. 490-495; *Le problème de Dieu et le P. Sertillanges*, en *Archives de Phil.*, VI, cah. 4 (1929), pp. 204-207; y finalmente. *Praelectiones Theologiae Naturalis*, Paris, t. 1, 1932, pp. 251-254 *(De processu S. Thomae in 3a. via Summae Theologiae)*, y t. 2, 1935, pp. 848-850 *(L'éxégèse de la «Tertia via»); Schema Theodiceae*, lib. 1, Paris, 1941, pp. 52-53 *(De tertia via S. Thomae)*.

(73) *Archives de Phil.*, III, cah. 3, p. 491.

(74) Cf. *Praelectiones Theol. Nat.*, t. 1, p. 253, nota.

(75) Cf. *ibíd.*, t. 2, p. 849.

(76) SANTO TOMÁS, *In De Caelo et mundo*, I, lect. 2, n. 6, EL, t. 3, p. 106.

(77) *Ibíd.*, lect. 29, n. 8, EL, t. 3, p. 116.

de 1272, a toute chance de nous livrer le dernier mot de saint Thomas sur les fondements de cette argumentation capitale de la *Somme*» (78).

Las pruebas, sin embargo, que allí da Santo Tomás no le satisfacen tampoco, porque—dice—lo que es corruptible *per se* puede no corromperse *per accidens*. Santo Tomás ha visto la dificultad claramente, pero no ha sabido resolverla eficazmente (79).

Y concluye: «tant que cette difficulté—qui est la difficulté Geny—n'aura pas été écartée, *la preuve, sous la forme que lui a donné saint Thomas dans la Somme, risque de rester incomplète et d'une certaine façon en l'air*» (80).

23. El *P. Bouyges*. El último eco de las discusiones suscitadas por el P. Geny en torno a la tercera vía—si bien las más recientes le son también de algún modo tributarias—, es el estudio del P. M. Bouyges, *Exégèse de la «tertia via» de saint Thomas d'Aquin* (81). ¿Por qué tantas interpretaciones diferentes de la tercera vía? El lo atribuye en parte a que se la ha interpretado a veces a partir de una opinión personal sobre el conjunto de la filosofía, v. gr., basándose en la distinción real entre la esencia y la existencia, o en función de una teoría sobre las fuentes u orígenes de la misma; y en parte también debido a cierta ambigüedad de los términos *possibile* y *necessarium*, que son esenciales a la prueba y que pueden interpretarse en varios sentidos: físico, metafísico... (82)

De ahí que, aun admitiendo la utilidad de consultar las fuentes, propone él que se la interprete lo más independientemente posible de toda opinión preestablecida, e incluso independientemente de la prueba de la *Suma contra los gentiles* (I, 15), que peligraría extraviarnos si la hiciésemos intervenir. Su exégesis de la tercera vía, que él estima válida y concluyente, se basa en la interpretación del *possibile esse et non esse* por *transitorio*. Los seres *possibilia esse et non esse*, de los que parte la tercera vía, serían, pues, los seres existentes

(78) *Obra citada*, t. 1, p. 251. Y en los *Archives de Phil.* VI, 4: «A propos du principe: *quod possibile est non esse, aliquando non est*, je remarque que le P. Geny était rémonté trop loin en allant demander à Maïmonide la preuve de cette proposition. Il eût pu la trouver chez saint Thomas lui-même, comme je l'y ai trouvée dépuis lors dans le *In Ium De caelo et mundo*, lect. 26-29, en particulier dans la dernière leçon.» *Art. cit.*, p. 206, nota. Cf. *Schema theodiceae*, pp. 52-53.

(79) Cf. *obra cit.*, t. 1, pp. 252-253, y *Schema theodiceae*, pp. 52-53.

(80) *Ibíd.*, p. 253. Subrayamos nosotros. «En somme, l'incertitude sur la pleine cohérence de la forme donnée à la *tertia via* par S. Thomas, demeure. Si l'on veut être sincère, on ne donnera pas d'autre solution.» *Ibíd.*, t. 2, p. 850. Cf. también *Schema theodiceae*, p. 53.

(81) En *Rev. de Phil.*, 32 (1932), 113-146.

(82) Cf. *ibíd.*, pp. 119-122.

que comienzan y cesan de existir, pero en cuanto son *transitorios*, «mensurés par le temps» (83).

La cuestión de las fuentes es de una importancia secundaria; ella no nos puede conducir a conclusiones estrictas y precisas que nos coarten y obliguen luego a dar una u otra interpretación. El genio personal de Santo Tomás ha podido muy bien guardar cierta independencia al formular sus pruebas de la existencia de Dios, incluso teniendo presentes otras pruebas similares de otros teólogos y filósofos, paganos o cristianos (84). Pero, ya que los defensores de las diversas opiniones han hecho entrar en juego el problema de las fuentes—dice—, no es necesario hablar de él (85).

En primer lugar, dice el P. Bouyges, nos es imposible admitir con Beaumker, Gilson y otros, que la tercera vía reproduzca, modificándola más o menos, una argumentación de Avicena, porque los dos grados o etapas de la vía: de los seres *possibilia esse et non esse* al ser necesario, y del ser necesario por otro al ser necesario por sí mismo, no se conciben en el sistema de Avicena, que no admite nada intermediario entre el ser posible y el ser necesario por sí mismo, pues su necesario por otro no es más que el posible ya existente, el cual, desde que existe, es necesario, aunque necesario por otro. «Donc...—concluye el P. Bouyges—il serait inutil, pour ne pas dire plus, dans la *tertia via,* de passer par le «nécessaire causé» et d'y faire halte; ou plutôt, c'est dès le début de la *tertia via* que l'on serait en plein domaine du *necessarium,* puisque tout ce qui existe est nécessaire» (86).

La dependencia respecto de Maimónides no le parece tampoco profunda, ni en cuanto al primer grado o etapa, no obstante ciertas semejanzas entre ellas, como lo ha demostrado Dom Chambat (cf. nota 19), ni en cuanto al segundo (87).

Por el contrario, se encuentra en Averroes, precisamente criticando a Avicena, un esquema de argumentación en dos etapas bastante más semejante a la tercera vía que el de Avicena. Sólo que no es cierto que Santo Tomás haya conocido directamente la obra *Destructio destructionum* de Averroes (88) y, por tanto, que pueda considerarse como posible fuente de la tercera vía (89).

(83 Cf. *ibíd.,* pp. 122-123, 132-146.
(84) Cf. *ibíd.,* pp. 123-124.
(85) *Ibíd.,* p. 123.
(86) *Ibíd.,* p. 126; cf. pp. 124-126.
(87) Cf. *ibíd.,* pp. 128-129.
(88) AVERROES, *Destructio destructionum philosophiae Algazelis,* disp. 4, resp. ad dub. 6; en AVERROES, *Opera omnia,* Venettis, 1573, t. 9, 72ra-73va.
(89) *Art. cit.,* pp. 126-128.

Finalmente, el Padre Bouyges hace una comparación entre la tercera vía y la prueba de la existencia de Dios de Ricardo de San Víctor en su *De Trinitate* (90), como vimos lo habían hecho notar antes Gregorio de Valencia, Adam Tanner, L. Janssens y J. Urráburu (cf. nn. 2 y 4), descubriendo entre ellas «analogías fundamentales». Ambas parten del ser concreto, objeto de nuestra experiencia sensible; en ambas interviene el recurso a la hipótesis imposible de la nada absoluta anterior a la existencia actual de las cosas, de donde se seguiría que nada existiría actualmente. «Quod quam falsum sit ipsa evidentia ostendit et rerun existentium experientia convincit» (91).

Estas analogías de la tercera vía con otras pruebas similares, sean éstas de filósofos árabes o judíos, o de autores cristianos, le inducen a admitir múltiples y diversas influencias «à l'origine de la *tertia via*», pero sin que necesariamente Santo Tomás haya tenido que someterse a seguir una u otra servilmente, como había indicado ya anteriormente (92). Conclusión prudente, que nos parece ser la más conforme a la realidad, como diremos más tarde.

E) ALGUNOS OTROS TESTIMONIOS AISLADOS

Aparte de esta serie de estudios en torno a la tercera vía suscitados por el artículo del P. Geny, algunos otros autores han tratado también nuestro problema, más o menos independientemente de dicha controversia. Citemos algunos.

24. El P. Arnou, en su colección de *textos* más o menos relacionados con las vías de Santo Tomás (93), señala como posibles fuentes de la tercera vía los textos clásicos de Avicena y Maimónides (94), e incluso le parece encontrar alguna semejanza con los argumentos de Platón y Plotino para probar la necesidad de que exista un primer principio existente *ab aeterno* e inmortal (95).

25. L. Sanders, en su tesis sobre la tercera vía, concluye a una

(90) *De Trinitate,* lib. 1, c. 4-8, PL, 196, 892-894.
(91) *Ibíd.,* c. 8, PL, 196, 894; cf. *art. cit.,* pp. 129-131.
(92) Cf. *art. cit.,* pp. 123-124 y 131.
(93) R. ARNOU, *De quinque viis Sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam apud antiquos graecos et arabes et iudaeos praeformatis vel adumbratis textus selecti,* Romae, 1932; 2a. ed., 1949.
(94) AVICENNA, *Metaphysica,* lib. 2, tract. 1, c. 2-3, y *Metaphysices Compendium,* lib. 1, pars. 2, tract. 2, c. 1-3; trad. N. Carame, Romae, 126, pp. 91-100. Cf. *obra cit.,* pp. 59-63, 67-71 y 79-83.
(95) PLATON, *Fedón,* 72c-e y *Fedro,* 245 d-e. PLOTINO, *Ennéadas,* IV, lib. 7, nn. 8-9. Cf. *ibíd.,* pp. 48-50.

dependencia doctrinal de la prueba de Santo Tomás con respecto a Avicena, bien que con ciertas reservas (96).

26. E. S. Koplowitz, en su estudio comparativo de Santo Tomás y Maimónides, se inclina por la hipótesis «muy verosímil» de Baeumker, de una dependencia de Santo Tomás con respecto a Maimónides. La idea de la nada absoluta, subyacente a la tercera vía y que no se encuentra, dice, en Aristóteles ni en Avicena, le parece que es una idea propia de Maimónides (97).

27. El P. Faribault, por el contrario, se adhiere a la opinión de Dom Chambat en cuanto a negar la dependencia de Maimónides, bien que por su parte no determina ni intenta solucionar el problema (98).

28. El P. Fabro, que en un artículo sobre la noción tomista de contingencia había hecho atinadas observaciones referentes a la interpretación de la tercera vía (99), en su obra sobre la participación según Santo Tomás adopta la opinión de Baeumker, de que la tercera vía se inspira más bien en Maimónides que en Avicena, si bien la terminología es de Avicena.

> «Su queste nozioni [de *possibile esse* y *necesse esse*] si fonda la III via tomista per ascendere a Dio (almeno nel C. G., I, c. 15); quella della *Summa Theologica* si inspira piuttosto a Mosè Maïmonide» (100).

29. En su obra sobre la filosofía de Avicena, la señorita A. M. Goichon la caracteriza de prueba «específicamente aviceniana» por partir de la distinción del ser posible y necesario, piedra angular de su filosofía (101).

F) DISCUSIONES RECIENTES SOBRE LA TERCERA VIA

Las discusiones recientes en torno a las cinco vías de Santo Tomás, suscitadas por los artículos revolucionarios del profesor F. Van

---

(96) Así se desprende del resumen—demasiado breve y general—de su tesis doctoral *La preuve de Dieu par le possible et le nécessaire chez saint Thomas d'Aquin dans sa signification historique et doctrinale*, publicado en *Revue Neoscolastique*, 35 (1933), 596-597.

(97) E. S. Koplowitz, *Die Abhängigkeit Thomas von Aquin von R. Mose ben Maimon*, Würzburg, 1935, pp. 36-40.

(98) Y. Faribault, Recensión de la obra anteriormente citada de Koplowitz, en *Bulletin thomiste*, 5 (1937-39), n. 174, p. 130.

(99) Cf. C. Fabro, *Intorno alla nozione «tomista» di contingenza*, en *Rivista di Fil. Neo-scolastica*, 30 (1938), 132-149.

(100) C. Fabro, *La nozione metafisica di participazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1939, p. 113; ed. 2a, Torino, 1950, p. 117.

(101) A. M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, 1944, pp. 126-126.

Steenberghen—que ha vuelto a poner en tela de juicio el valor actual de las pruebas tomistas de la existencia de Dios (102)—se han centrado últimamente en torno a la tercera vía, tanto en orden a su interpretación como respecto de la determinación de sus fuentes. Los estudios de S. De Andrea (103), E. Rossetti (104), U. Degl'Innocenti (105), D. O'Donoghue (106), Th. K. Connolly (107), A. Finili (108) y A. Pattin (108 bis) son más bien de carácter doctrinal y tienden a darnos la verdadera interpretación de la tercera vía. No obstante, algunos de ellos hacen alusión al problema de las fuentes.

30. Así, el P. De Andrea, como conclusión de su interpretación de la tercera vía orientada hacia el pasado, concluye a una independencia de Santo Tomás con respecto a Avicena y Maimónides. Por el contrario, Santo Tomás ha podido muy bien encontrar en la metafísica aristotélica los elementos esenciales de la misma.

> «Una tale interpretazione ci fa pensare a una independenza e autonomia di S. Tommaso nella formulazione della terza Via da ogni influsso di Maimonide o di Avicenna, come giustamente ritiene il Bouyges; e ci fa propendere per l'opinione difesa dallo Chambat, che cioè S. Tommaso ha potuto benissimo trovare nel complesso della metafisica aristotelica gli elementi essenziali per

---

(102) El Prof. F. Van Steenberghen ha expuesto repetidas veces su pensamiento referente al valor probativo de las *cinco vías* de Santo Tomás. Ninguna de ellas es suficiente por sí misma, sino que *deben ser corregidas y completadas.* Tal como Santo Tomás las presenta en la *Suma teológica* «peuvent être rangées—dice—parmi les approximations les plus intéressantes de la preuve métaphysique». Véanse, entre otros estudios, su *Ontologie*, Louvain, 1946, pp. 119-124; ed. 2a, 1952, pp. 157-165; *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, en *Revue Phil. de Louvain*, 45 (1947), 5-20, 141-168, 301-303; *Réflexions sur les «quinque viae», en Acta III Congressus thomistici internationalis* (Roma, 11-17 sept. 1950), Torino, 1951, pp. 237-241.

(103) S. DE ANDREA, *La «tertia via» e le sue difficoltà*, en *Sapienza*, 2 (1949), pp. 18-45, y *Nota alle «anotazioni» alla tertia via, ibid.*, 3 (1950), pp. 293-296.

(104) E. ROSSETTI, *Annotazioni intorno alla «tertia via»*, en *Sapienza*, 3 (1950), pp. 85-92, y *Esegesi testuale o metafisica?, ibid.*, 4 (1951), pp. 69-72.

(105) U. DEGL'INNOCENTI, *De sensu «tertiae viae»*, en *Acta III Congresus thomistici Internat.* (1950), Torino, 1951, pp. 253-257, 282-285 (Discusiones); *De tertiae viae duplici formulatione*, en *Euntes docete*, 4 (1951), pp. 373-377, y *La validità della «terza via»*, en *Doctor Communis*, 7 (1954), pp. 41-70. El P. Degl' Innocenti había escrito antes dos artículos de controversia contra F. Van Steenberghen: *Sono ancora valide le quinque vie tomistiche?*, en Sophia, 17 (1949), pp. 214-224, y *Un nuovo modo di provare l'esistenza di Dio, ibid.*, pp. 304-309.

(106) D. O'DONOGHUE, *An analysis of the Tertia via of St. Thomas*, en *The Irish Theological Quarterly*, 20 (1953), pp. 129-151.

(107) Th. K. CONNOLY, *The Basis of the Third Proof of the Existence of God*, en *The Thomist*, 17 (1954), pp. 281-349.

(108) A. FINILI, *Recent work on the Tertia via*, en *Dominican Studies*, 7 (1954), pp. 22-47.

(108 bis) A. PATTIN, *La structure de la «tertia via» dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, en Revue de l'Université d'Ottawa*, 27 (1957), pp. 26*-35*.

costruire la prova anche secondo la formulazione della Summa, senza bisogno di ricorrere a fonti estrane» (109).

31. Posteriormente, el P. H. Holstein ha estudiado directamente el origen aristotélico de la tercera vía, como vimos lo había hecho antes Dom Chambat (110). Haciéndose eco de las discusiones suscitadas en torno a sus fuentes por el P. Geny al renovar éste la opinión de Beaumker y hacerla intervenir en la cuestión de la interpretación de la tercera vía, como hemos visto más arriba (cf. nota 13), el P. Holstein adopta fundamentalmente la solución de Chambat. Con él *rechaza en primer lugar una dependencia propiamente dicha de Maimónides.* No obstante las semejanzas indiscutibles entre ambos argumentos, el de Maimónides y el de Santo Tomás, «son procédé de raisonnement est différent... l'élément fondamental de la preuve de Maïmonide ne se trouve pas dans saint Thomas» (111). Consiguientemente, «au mieux on peut suggérer que saint Thomas a emprunté à Maïmonide l'hypothèse de la destruction total d'un univers entièrement corruptible. Et encore, à condition d'insister sur le caractère de fait, temporel, de cette destruction. On ne saurait aller plus loin» (112).

Por su parte, el P. Holstein propone también, con Chambat, como *fuente de la tercera vía el cap. 6 del libro XII de la Metafísica de Aristóteles,* donde prueba el Estagirita la existencia de un primer motor, acto puro, basándose en la existencia del movimiento eterno y en la prioridad del acto respecto de la potencia. Santo Tomás habría tomado de Aristóteles su segunda «articulación»: «*si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus*». El *quandoque* de Santo Tomás tendría, pues, un sentido puramente metafísico, de ningún modo temporal. «Il ne s'agirait donc pas, dans le texte de saint Thomas, d'une destruction future ou passée, mais d'une inaptitude ontologique à être, affectant, du fait de la totalisation de possibilité pure qu'il réaliserait, un monde qui ne comprenderait que des possibles» (113).

«Si ces rapprochements sont exacts—concluye—, il faut en conclure que la source principale de la «tertia via» est Aristote. Non qu'il faille absolument exclure une influence possible de Maïmonide. Mais Maïmonide lui-même, par Avicenne, s'inspire d'Aristote, et il est normal que saint Thomas, loin de s'en tenir purement

(109) S. de Andrea, *art. cit.*, p. 44.
(110) H. Holstein, *L'origine aristotélicienne de la «tertia via» de saint Thomas*, en *Revue Philos. Louvain*, 48 (1950), pp. 354-370.
(111) *Ibid.*, p. 360.
(112) *Ibid.*, p. 361.
(113) *Ibid.*, p. 367; cf. pp. 361-367.

et simplement à des formulations courantes de son temps, ait voulu avant tout se référer à leur source commune, Aristote. Le contraire serait étonant de la part du plus perspicace et du plus profond commentateur du Philosophe» (114).

32. El Profesor F. Van Steenberghen, que anteriormente hacía depender la tercera vía de Avicena y Maimónides (115), últimamente se adhiere a la opinión de Holstein.

«La «tertia via» s'inspire sans doute de Moïse Maïmonide, mais il a été établi récentement que la véritable source en est Aristote» (116).

«L'article récent du P. Henry Holstein ouvre la voie à une réponse satisfaisante en établissant que la véritable source de la tertia via est Aristote» (117).

33. E. Gisquière, haciéndose eco de las diversas soluciones, propone una solución concordista diciendo que la clave, no sólo de la terminología, sino también de la ilazón y lógica de la prueba se ha de buscar en las obras de Aristóteles y de sus discípulos e intérpretes árabes, sobre todo en las de Avicena (118).

34. El P. H. Saffrey, en su recensión del artículo citado del P. Holstein (119), admite su conclusión del origen aristotélico (*Metaphys.*, XII, c. 6) de la tercera vía; si bien las «ressemblances verbales frappantes» de que hablan Chambat y Holstein entre la tercera vía y el texto de Aristóteles desaparecen, dice, desde el momento que se compara el texto del Santo con los textos mismos que proponen Chambat y Holstein, pero no según las ediciones modernas en griego, sino según la versión latina medieval (versio *nova*) de la *Metaphysica* de Aristóteles que utilizó Santo Tomás, que es con la que hay que compararla, si se quieren establecer comparaciones de textos. Estas semejanzas textuales, añade, las encontraremos más bien entre el texto de Santo Tomás y el texto latino del comentario de Averroes (texto 39, sobre 1971 b 19-29) a la *Metafísica* de Aristóteles, que Santo Tomás tenía muy probablemente presente en la traducción misma que utilizaba de Aristóteles (120).

«Un point reste acquis, et c'est l'essentiel: la source aristotélicienne des *quinque viae* ne doit plus faire de doute. Sans exclure

(114) *Ibid.*, p. 368.
(115) «La «tertia via» s'inspire d'Avicenne et de Moïse Maïmonide.» *Ontologie*, Louvain, 1946, p. 122.
(116) *Ontologie*, ed. 2a, 1952, p. 160. En nota remite al artículo citado del P. Holstein.
(117) *Réflexions sur les «quinque viae»*, l. cit., p. 239.
(118) E. GISQUIERE, *Deus Dominus. Praelectiones Theodiceae*, Paris, 1950, t. 1, pp. 181-182.
(119) *Bulletin thomiste*, 8 (1947-53), n. 270, pp. 237-241.
(120) Cf. *ibid.*, pp. 239-241.

d'autres influences possibles, ni surtout le génie de saint Thomas, qui a répensé les textes pour en tirer la belle épure de la Somme Théologique, on doit accorder à la lecture du Commentaire d'Averroès une importance singulière» (121).

35. En su estudio analítico de la tercera vía (122), D. O'Donoghue recurre explícitamente a Aristóteles para precisar el sentido de *possibile esse et non esse* y determinar su carácter temporal y transitorio (123). Pero la fuente aristotélica a que debemos recurrir para poder comprender e interpretar la tercera vía no es el libro XII, c. 6 de la *Metafísica*, como creyeron Chambat y Holstein, sino el libro *I De caelo et mundo*. Allí no se trata de una *existencia* transitoria y eterna, como en la tercera vía, sino del *movimiento* temporal y eterno. Además, ni Guillermo de Moerbeka en su traducción de dicho capítulo ni Santo Tomás en su exposición utilizan la terminología peculiar de la tercera vía. En el *De caelo et mundo*, libro 1, c. 12, en cambio, encontramos las fórmulas peculiares de la tercera vía (124).

36. Connolly juzga asimismo que se debe recurrir al libro *De caelo et mundo*, lib. 1 de Aristóteles y al comentario de Santo Tomás, a fin de obtener la evidencia del principio: *quod possibile est non esse, quandoque non est*, cuyo sentido no es propiamente metafísico, sino físico, *temporal* (125).

---

(121) *Ibíd.*, p. 241.

(122) *An analysis of the Tertia via of St. Thomas*, en *The Irish Theological Quarterly*, 20 (1953), pp. 129-151.

(123) Cf. *ibíd.*, pp. 131-134, especialmente.

(124) *Ibíd.*, pp. 134-135, nota.

(125) However in the light of the controversy which has arisen over the nature of the proof, Thomistic scholars have delved into the works of St. Thomas, both physical and metaphysical, in order to determine his thought on the matter. Among the texts cited in confirmation of the temporal theory, we have the *De Caelo et Mundo* in which St. Thomas comments on Aristotle's doctrine on the physical nature of the world. To this we turn with confidence that from its pages may be derived the ultimate and conclusive evidence that will prove St. Thomas assumption that «what is possible not to be, at some time is not». Furthermore it is the aim of this study to show that this text will prove his contention from the very nature of physical beings, in respect to their duration in existence.» *Ibíd.*, p. 312.

A continuación (pp. 313-336) hace un extenso estudio del libro *De Caelo et Mundo*, c. 12 y del *Comentario de Santo Tomás* (lect. 24-29), que le induce a dar a la prueba un carácter físico-temporal, aplicando luego (pp. 337 y ss.) sus conclusiones a la interpretación de la vía.

II

Examen de las fuentes de la «tercera vía»

Anteriormente hemos presentado las diversas soluciones que se han dado hasta nuestros días al problema de las fuentes de la tercera vía de Santo Tomás. Se la ha hecho depender, como hemos visto, de Aristóteles, de Avicena, de Averroes y de Maimónides, y se la ha comparado también con la de Ricardo de San Víctor, considerada por algunos como posible fuente de inspiración, sin que ninguna de dichas soluciones haya logrado imponerse definitivamente.

Examinemos nosotros y valoremos ahora los argumentos en pro y en contra de cada una de ellas y veamos si es posible determinar una que ofrezca todas las garantías de poder ser considerada como la verdadera fuente de inspiración de la tercera vía, o si, por el contrario, ha de atribuirse exclusivamente a la inspiración del genio de Santo Tomás.

A) AVICENA Y LA «TERCERA VIA»

1. La prueba de Avicena «ex possibili et necessario»

La demostración racional de la existencia de Dios era algo tradicional en la teología musulmana, el *kalam*. El argumento fundamental se basaba en la *contingencia del mundo*, sobre la que los filósofos posteriores árabes y judíos, habían de fundamentar y construir sus pruebas de la existencia de Dios y, entre otras, la prueba *ex possibili et necessario*. Esta la encontramos ya esbozada en Al-Farabi († 950) (1). Pero el primero que propiamente la desarrolló y presentó como prueba de la existencia de Dios, ser necesario por sí mismo

(1) Cf. Al-Farabi, *Fontes quaestionum*, c. 3, en A. Schmoelders, *Documenta philosophiae arabum*, Bonnae, 1836, p. 45; M. Cruz Hernández, *El «Fontes Quaestionum» (Uyún al Masa'il) de Abú Nasr al-Farabi*, en *Archives d'Hist. Doct. Litt. du Moyen Age*, 18 (1951), pp. 303-323, y D. Cabanelas, *¿Formula Avicena en su Isarat la prueba ontológica?*, en *Verdad y Vida*, 9 (1951), pp. 218-228.

del que todos los demás reciben su existencia como de su causa última, fue Avicena (980-1037), en su *Metafísica*, en su *Compendio de Metafísica y* en el *Isārāt* (2). Veamos cómo la expone en la *Metafísica*, pues es la única exposición que ha podido conocer Santo Tomás, por no haber existido ninguna traducción del *Compendio de la Metafísica* ni del *Isārāt* en la Edad Media.

La prueba de Avicena se basa en la distinción del *ser posible* y *ser necesario*. Lo que existe, dice, o bien es necesario o bien es posible. *Ser necesario* es el que no puede no existir, esto es, aquel cuya no-existencia implicaría contradicción. *Ser posible* es el que no existe necesariamente y que podría también no existir sin que ello implique contradicción alguna (3).

El *ser necesario* existe y es necesario por sí mismo; y no puede tener causa, porque entonces recibiría su ser de otro, de su causa, y dejaría por lo mismo de ser necesario por *sí mismo—necesse esse per se*—y necesario por otro—*necesse esse per aliud*—, lo que es contradictorio (4).

---

(2) Cf. AVICENNA, *Metaphysica*, lib. 2, tr. 1, c. 2. Venetiis, 1493, fol. 4ra-4rb. Según otras ediciones, *ibíd.*, tract. 1, c. 7. Y *Metaphysices Compendium*, lib. 1, pars. 2, tr. 1, c. 1-2 y tr. 2, c. 1-2; trad. N. Carame, Romae, 1926, pp. 66-69 y 91-100; *Isarat* [*Kitab al isarat wat-tanbihat*], ed. J. Forget, Leyde, 1892, pp. 140-142.

Averroes nos dice que Avicena fue el primer filósofo que probó la existencia de Dios, del ser necesario por sí mismo, mediante el ser posible y necesario. «Haec demonstratio—dice—, quam recitavit Algazel nomine philosophorum, primus, qui dedicavit eam philosophis, fuit Avicenna, ita quod sit via optima viarum antiquorum.» *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, disp. 4, resp. ad dub. 5um, en AVERROIS cordubensis, *Opera omnia*, Venetiis, 1573, t. 9, fol. 71vb. Cf. también *ibíd.*, disp. 10, ad dub. 4um, fol. 104va.

(3) «Dicemus igitur quod ea quae cadunt sub esse possunt in intellectu dividi in duo. Quorum *unum* est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse non est necessarium, et palam est etiam quod eius esse non est impossibile: alioquin non cadet sub esse; et hoc est in termino possibilitatis. *Alterum* est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse erit necesse.» *Metaphysica*, lib 2, tr. 1, c. 2; *ed. cit.*, fol. 4ra. «*Necesse-esse* est ens quod si ponatur non esse implicat contradictionem. *Possibile esse* vero est illud quod sive ponatur esse sive non esse, non inde oritur repugnantia. Necesse-esse est cuius esse est necessarium. Possibile vero esse est illud quod nullam necessitatem secumfert ex ulla parte, scilicet nec in suo esse, nec in suo non esse. Et hoc est quod heic intelligimus per possibile esse.» *Metaphysices Compendium*, lib. 1, p 2, tr. 1, c. 1, *ed. cit.*, pp. 66-67.

(4) «*Quod autem necesse esse non habet causam manifestum est.* Si enim necesse esse haberet causam sui esse, profecto eius esse esset per illam. Quicquid est cuius esse [est] per aliquid, cum consideratum fuerit per se, non habebit esse necessarium. Quicquid autem consideratum per se sine alio non habet esse necessarium, non est necesse esse per se. Unde constat quod, si necesse esse per se haberet causam, profecto non esset necesse esse per se. Manifestum est igitur quod necesse esse non habet causam.

Et patet etiam ex eo quod impossibile est ut aliquid idem sit necesse esse per se et necesse esse per aliud. Si enim eius esse esset per aliud, tunc im-

El *ser posible*, por el contrario, *depende necesariamente de otro, de una causa, en cuanto a su ser y también en cuanto al no-ser*. De suyo no dice más que posibilidad para existir o no existir. Por consiguiente, él no puede comunicarse a sí mismo el ser, ni depende tampoco de él el no-ser. Si existe, necesariamente ha recibido de otro el ser que tiene, y su necesidad—en el sistema emanacionista de Avicena, el ser posible, una vez existente, es necesario (5)—es una necesidad *per causam*.

(1) «*Quidquid autem possibile est consideret in se, eius esse et eius non esse utrumque est per causam.* Cum enim habuerit esse, tunc iam acquisitum est sibi esse. Discretum [a non] esse. Cum vero desierit esse, iam acquisitum est sibi non esse, discretum ab esse. Igitur non potest esse quin utrumlibet istorum duorum acquiratur sibi alio a se vel non ab alio a se. Si autem acquiratur ab alio a se, tunc illud aliud est causa. Si vero [*sic*, pro *sin vero?*], etiam acquiratur ab alio a se; manifestum est autem quod quidquid potest [*sic*, pro *post*] non esse habet esse, iam appropriatum est per aliquid quod sibi advenit ab alio a se. Similiter et in non esse.»

(2) «Tunc ad appropriandum sibi utrumlibet, id quod ipsum est vel est sufficiens vel non est sufficiens. Si autem id quod est sufficiens est ad appropriandum sibi utrumlibet illorum duorum, ita ut sit aliquod illorum duorum, tunc illud est necessarium sibi ipsi per se. Iam autem positum erat non esse necesse. Igitur hoc est inconveniens et impossibile. Si autem id quod est non est sufficiens ad acquirendum sibi utrumlibet, sed per aliquod aliud adiunctum est sibi est [*sic*, pro *esse*] id quod est, tunc esse illius est ex esse alterius a se, quo eget ad esse et sic illud est: *Igitur habet causam ... Dicemus igitur quod oportet illud fieri necessarium esse per causam et respectu eius*» (6).

Ahora bien, si este ser necesario del que el posible existente recibe el ser que tiene no es necesario por sí mismo, es posible también, y por consiguiente necesariamente ha de recibir a su vez de otro el ser, y así sucesivamente hasta llegar a un ser que no reciba de otro el ser, sino que lo tenga por sí mismo y sea, por tanto, *necesse esse per se*. Un proceso al infinito en la serie de seres que reciben unos de otros el ser es imposible, no sólo porque tendrían que exis-

---

possibile esset illud inveniri sine illo alio. Impossibile igitur esset inveniri necesse esse per se. Si enim esset necessarium per se, iam haberet esse et illud aliud nihil ageret ad illud esse necessarium. Quicquid enim est ad cuius esse agit aliud, eius esse non est necessarium in se.» *Metaphysica, ibid.*, f. 4rb. Cf. *Metaphysices Compendium, ibíd.*, c. 2, p. 68.

(5) *Metaphysices Compendium, Ibíd.*, c. 2, pp. 68-69.

(6) *Metaphysica, ibíd.*, f. 4rb; *Metph. Compendium, lib.* 1, p. 2, tr. 3, c. 1, p. 91.

Avicenna prueba a continuación extensamente (pp. 92-100) cómo necesariamente debe existir el ser necesario por sí mismo del que el ser posible recibe el ser.

tir infinitas causas, sino principalmente porque no tendría el ser posible de quien recibir el ser y, consiguientemente, no existiría, contra la hipótesis y el hecho que constatamos nosotros mismos de su existencia.

(3) «Si enim non fuerit necessarium esse existente essentia causae et comparatione eius, erit etiam possibile. Unde bene potest concedi illud esse et non esse non appropriatum aliquo illorum duorum, et hoc iterum eget ut sit aliquod tertium per quod assignetur ei esse post non esse, vel post esse non esse, cum causa habuerit esse; est ergo illud alia causa et sic itur in infinitum et cum hoc, non erit ei appropriatum esse nec acquiretur ei esse, et hoc est absurdum. Non ob hoc tantum quod causae erunt in infinitum (hoc autem dubium est hoc ad removendum), sed ob hoc quod nondum habet per quod approprietur. Iam autem positum est illud habere esse. *Igitur manifestum est quod quicquid possibile est esse non habet esse nisi cum necessarium est respectu suae causae*» (7).

2. La prueba de Avicena y la tercera vía

a. *Opiniones.* Una dependencia, al menos *mediata*, de la tercera vía de Santo Tomás respecto de Avicena la afirman, unos implícita y otros explícitamente, los que hemos visto antes, que la hacían depender directa e inmediatamente de Maimónides. Así Baeumker, Grünwald, Bonilla San Martín, Henry, Gilson, Sentillanges, Geny, Carame, Chenu, Saliba, Geyer, etc. Esta dependencia, sin embargo, no debe urgirse demasiado, pues la mayor parte de estos mismos autores distinguen con Baeumker las dos formulaciones de Santo Tomás de la tercera vía, la de la *Suma contra los gentiles* y la de la *Suma teológica, haciendo depender directamente de Avicena la de la Suma contra los gentiles, y de Maimónides la de la Suma teológica,* la cual, dicen, sigue «paso a paso» la del filósofo judío (8).

El señor Faragó, que no excluye una posible dependencia de Maimónides, insiste más bien en la dependencia respecto de Avicena (9).

El P. Chossat afirmaba, por su parte, que la terminología era evidentemente de Avicena, pero no el sentido de la prueba, pues Santo Tomás, decía, rechazó siempre con Averroes la distinción real entre la esencia y la existencia de Avicena (10). L. Sanders, de una comparación de la doctrina del *possibile-esse* y *necesse-esse* en Avicena y Santo Tomás, concluía a una dependencia respecto de Avicena, bien que con ciertas reservas (11). Y en fin, F. Van Steenberghen, en la

(7) *Metaphysica, ibíd.*, f. 4rb.
(8) Cf. primera parte de éste estudio, nn. 8-10, 13, 14, 16, 18, 21, 24, 28, etc.
(9) Cf. *ibíd.*, n. 12.
(10) Cf. *ibíd.*, n. 11.
(11) Cf. *ibíd.*, n. 25.

primera edición de su *Ontologie* (Louvain, 1946), admitía como fuentes de la tercera vía Avicena y Maimónides; bien que después ha adoptado la tesis de Chambat y Holstein del origen aristotélico de la tercera vía (12).

El primero, sin embargo, del que podríamos decir que relacionó la tercera vía con Avicena explícitamente, sería Siger de Brabante. En su cuestión cuarta sobre el libro VIII de la *Física* de Aristóteles demuestra la existencia de un primer ser por dos vías tomadas de Aristóteles, y una tercera tomada—dice—de Avicena. De hecho, la tercera vía se asemeja tanto a la de Santo Tomás, que parece no sólo haberse inspirado en ella, sino haberla seguido muy de cerca en cuanto a la marcha de la demostración e incluso en cuanto a la terminología (13).

2. *Niegan* una dependencia formal de la tercera vía con respecto a Avicena, los que con Baeumker señalan a Maimónides como la fuente directa o inmediata de la tercera vía tal como Santo Tomás la ha formulado en la *Suma teológica*. Santo Tomás se habría inspirado y habría seguido de cerca la prueba de Avicena en la *Suma contra los gentiles*, pero en la *Suma teológica*—dicen—se inspira y «sigue paso a paso» la de Maimónides. Así Baeumker, Gilson, Geny y demás autores citados anteriormente.

A fortiori niegan una dependencia formal de Avicena los que con Chambat la hacen depender directamente de Aristóteles, sin que nieguen una posible inspiración *remota* de Avicena (14).

---

(12) Cf. *ibid.*, n. 32.

(13) «*Avicenna* etiam probat illud idem [a saber, «quod in entibus necesse est ponere primum ens»] sic. In entibus sunt aliqua quae possunt esse et non esse. Nunc autem omnia non possunt esse talia quod possint esse et non esse, quoniam illud quod potest non esse, aliquando non est; si ergo omnia possint non esse, omnia aliquando erunt non ens, et si sic, non erit aliquod consequenter ens, quia non ens non potest fieri ens nisi per aliquod ens quod necesse est esse. Et tunc quaeram utrum necesse sit illud esse ex se vel ex alio...» SIGER DE BRABANTE, *Quaestiones super libros Physicorum*, lib. VIII, q. 4, ed. P. Delahye (Les Philos. belges, XV), Louvain, 1941, p. 194.

Cf. también SIGER DE BRABANTE, *Impossibilia*, en P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle*, ed. 2a (Les Philos. belges, VII), Louvain, 1908, t. 2, p. 74. Tanto las cuestiones sobre la *Física* como los *Impossibilia* son posteriores en varios años a la primera parte de la *Suma teológica* de Santo Tomás, como lo ha demostrado F. Van Steenberghen en su *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (Les phil. belges, XIII), Louvain, 1942, t. 2, pp. 520 y 563-564. Los *Impossibilia* datarían de 1271-72, y el *comentario* o *cuestiones sobre el libro VIII de la Física*, de 1275-77. En esta última obra, Siger utiliza incluso los comentarios de Santo Tomás a la *Física* y *Metafísica*. Pudo, pues, muy bien haberse inspirado en la tercera vía de Santo Tomás para formular su argumento, que él dice tomar de Avicena.

(14) Así, Dom Chambat, Héris, De Andrea, Holstein, Van Steenberghen, Saffrey. Cf. primera parte de este nuestro estudio, nn. 19, 20, 30-32.

Y en fin, el P. Bouyges, que ha sido el primero y creemos que el único también que, en unas breves páginas de su artículo sobre la tercera vía, ha ensayado probar la no-dependencia de la tercera vía respecto de Avicena (15).

b. *Solución.*

1) Con estos últimos, *creemos que la tercera vía, tal como Santo Tomás la ha formulado en la Suma teológica, no depende ni se inspira propia e inmediatamente en Avicena.*

En efecto, como hemos visto en la *Introducción* (cf. 4, b, 2), el proceso demostrativo de la tercera vía consta, amén de un punto de partida, de dos grados o etapas que nos conducen gradualmente a la afirmación de la existencia de un ser necesario que no necesita recibir el ser de otro, sino que lo tiene por sí mismo, y es causa a su vez de los demás seres, necesarios y posibles.

En el primer grado o etapa de la vía, se parte del hecho de experiencia de la existencia de seres que pueden existir o no existir, y se concluye a la existencia de algún ser necesario mediante una argumentación indirecta, por reducción al absurdo que se seguiría si todos los seres fuesen posibles: habría habido un momento en que nada existió, y entonces nada existiría ahora tampoco.

En la segunda, se parte de la existencia de este ser necesario que, si no es necesario por sí mismo, es causado por otro, y en última instancia por un ser que sea necesario por sí mismo, puesto que repugna una serie infinita de seres necesarios de los que unos reciban de otros su existencia. Y así se llega a la afirmación de la existencia de ese ser necesario.

Ahora bien; aunque la prueba de Avicena parte también de la existencia del ser posible para concluir a la del ser necesario por sí mismo, *el proceso demostrativo en una y otra es distinto.*

a) En primer lugar, el primer grado o etapa de la tercera vía que concluye a la existencia de un ser necesario causado, para de ahí proceder luego, en una segunda etapa, a la demostración del ser necesario incausado, existente por sí mismo, no tiene razón de ser en el sistema ni existe en la prueba de Avicena, como observa el Padre Bouyges (16). La dialéctica de su argumentación pasa directamente del ser posible al ser necesario. El ser posible, de suyo—*consideratum in se*—, puede existir o no existir. Si de hecho existe, es que otro le ha comunicado el ser. Ahora bien; este otro ser, o bien tiene la

(15) Cf. *ibíd.*, n. 23.

(16) *Exégèse de la «tertia via» de saint Thomas d'Aquin*, en *Rev. de Phil.*, 32 (1932), pp. 125-126.

existencia por sí mismo y entonces tenemos ya el ser necesario, o bien la recibe a su vez de otro, y en este caso es también él posible. El necesario causado —*necessarium per causam*— de que habla Avicena en la prueba, es el mismo ser posible ya existente, que él contrapone únicamente al necesse esse per se. «Si enim non fuerit necessarium esse—dice—, existente essentia causae et comparatione eius, erit etiam possibile» (17). Y en el *Compendio de Metafísica:* quidquid autem est necesse-esse per aliud est quidem possibile-esse in se» (18).

Para Avicena, pues, todo lo que no es necesario por sí mismo es a la vez posible y necesario *per causam. Posible,* porque no siendo necesario por sí mismo, pudiera existir o no existir, *secundum se; necessarium per causam,* porque en el sistema emanacionista de Avicena todo existe necesariamente. Siendo Dios el ser necesario, todo en él es necesario y, por consiguiente, también el acto creador. Los seres creados son también necesarios bien que dependientemente de Dios: *necesarios per causam* (19).

La prueba, pues, de Avicena parte propiamente de la existencia de seres que existen necesariamente—en virtud de la emanación necesaria del primer principio que establece Avicena—, pero considerados bajo la razón formal de *posibles,* esto es, de seres que, considerados en sí mismos, pueden existir o no existir y, por consiguiente, necesitan de otro, de una causa, para existir.

En cambio la *tercera vía* de Santo Tomás parte de la existencia de seres contingentes, posibles, que vemos comienzan a existir por generación y tienen potencia para cesar de existir, y concluye en el primer grado o etapa a la existencia de algún ser necesario que, si no es necesario por sí mismo, ha de ser causado por otro, y en última instancia por el ser necesario de por sí (20).

(17) Véase el texto de la nota (3) de esta misma parte, p. 168.

(18) Véase p. 169.

(19) Cf. A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* [*Avicenne*], Paris, 1937, pp. 156-169 y 335-340; M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena,* Granada, 1949, pp. 107-121; *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena,* en *Al-Andalus,* 12 (1947), pp. 97-122; *Historia de la filosofía española. Filosofía Hispano Musulmana,* V. *Avicena,* Madrid, 1957, t. 1, pp. 130-132; L. Gardet, *Quelques aspects de la pensée avicenienne,* en *Revue Thomiste,* 45 (1939), pp. 549-563, y D. Cabanelas, *¿Formula Avicena en su Isarat la prueba ontológica?,* en *Verdad y Vida,* 9 (1951), pp. 209-250.

(20) En *De potentia* (1265-66), q. 5, a. 3, y antes en la *Suma contra los gentiles,* II, c. 30, Santo Tomás había ya rechazado expresamente la doctrina de Avicena de que, fuera del primer ser, necesario por sí mismo, todos los demás seres eran posibles *secundum se,* aunque necesarios respecto de su causa, admitiendo con Averroes la existencia de seres causados que por su naturaleza son necesarios y no pueden de suyo dejar de existir, sino sólo extrínsecamente, por sustracción de la causalidad divina.

Hay, pues, una etapa en la tercera vía que no existe ni tiene razón de ser en la prueba aviceniana; lo que nos induce a negar una inspiración formal e inmediata de la tercera vía respecto de Avicena.

b) Además, la argumentación de Avicena para probar la existencia del ser necesario de por sí a partir del posible existente (que vimos identifica con el *necesario per causam)* es una argumentación *directa;* procede de la existencia del posible a la de la causa que le comunique el ser que de por sí no posee. La argumentación, en cambio, de la tercera vía para probar la existencia del ser necesario es *indirecta, por reducción al absurdo:* tiene que existir un ser necesario, porque si todos los seres fuesen posibles, en un momento no hubiese existido nada, y de ahí se seguiría que ahora nada existiría tampoco, contra el testimonio de nuestros propios sentidos. Ahora bien, este modo de argumentación es completamente extraño a la prueba de Avicena. Nuevo indicio de que la tercera vía no depende propiamente de la prueba aviceniana.

2) ¿Hemos de excluir, por tanto, toda inspiración e influencia de la argumentación aviceniana? Afirmarlo, creemos que sería ir demasiado lejos. Santo Tomás conocía ciertamente la prueba de Avicena, cuya terminología y trama general—bien que no fuesen exclusivos suyos—él adopta. En la *Suma contra los gentiles* parece seguirla más de cerca al probar en el lib. I, c. 15 la eternidad de Dios y en el segundo, c. 15, su causalidad universal. En la *Suma teológica* procede más independientemente. En una y otra Santo Tomás introduce elementos extraños a la prueba aviceniana: la existencia de seres contingentes que vemos comienzan y cesan de existir—para Avicena todos existen necesariamente—, y de otros que son de suyo, por su naturaleza, necesaria, aunque causados—para Avicena todos, fuera del ser necesario por sí mismo, son por su naturaleza—*secundum se*—posibles.

No obstante estas diferencias indicadas más arriba, creemos que Santo Tomás no sólo no había olvidado el esquema general de la prueba aviceniana, sino que al formular la tercera vía ha querido conservarlo encuadrándola dentro de su marco, si bien ha introducido en ella un elemento extraño a la prueba aviceniana: la argumentación por reducción al absurdo (21).

---

(21) La razón de M. Chossat, de que Santo Tomás no ha podido admitir el sentido de la prueba de Avicena, sino sólo la terminología, por haber rechazado con Averroes la distinción real entre la esencia y la existencia, carece de fundamento histórico, pues es cierto que Santo Tomás enseñó la distinción real, bien que él rechaza la interpretación de Avicena que concebía la existencia como algo sobreañadido a la esencia a modo de accidente. Véase su crítica de la opinión de Avicena en *In IV Metaph.*, lect. 2, ed. Cathala, nn. 556-558.

B) MAIMONIDES Y LA TERCERA VIA

Otra de las pruebas de la existencia de Dios señaladas como fuentes de la tercera vía de Santo Tomás ha sido—y esta vez con mayor insistencia y también con mayores visos de verdad—la tercera de las pruebas de la existencia de Dios que propone Maimónides en su *Guía de descarriados*. Veamos primero la prueba, y comparémosla después con la tercera vía para ver de señalar las semejanzas entre ambas y posible dependencia.

1. La prueba de Maimónides

En la segunda parte de su *Dadalat al-hâ'irin* o *Guía de descarriados* (22), propone Maimónides cuatro pruebas de la existencia de Dios, tomadas la primera y segunda del movimiento, *la tercera del ser posible y necesario*, y la cuarta del tránsito de algunos seres de la potencia al acto.

La prueba de Maimónides, que él dice tomar de Aristóteles (23), en realidad no es más que la de Avicena algún tanto modificada, como están de acuerdo en afirmar la mayor parte de los que la han estudiado y comparado con la tercera vía de Santo Tomás (24) y como se verá comparando una y otra. Su fundamento es, como el de la de Avicena, la distinción del ser posible y necesario. Su proceso difiere algo, pero está encuadrado dentro del marco de la de Avicena.

Maimónides parte de la existencia de algunos seres que podemos percibir por nuestros sentidos.

(1) «Non est dubium—dice—quia entia sunt et sensu comprehensibilia» (25).

Ahora bien. Necesariamente ha de darse uno de estos tres casos o posibilidades respecto de estos seres que vemos existen: o bien ninguno de ellos comienza y cesa de existir—*sunt generabilia et corruptibilia*—, o bien todos comienzan y cesan de existir, o en fin, unos comienzan y cesan de existir y otros no.

---

(22) En la parte I, nota 13, hemos indicado brevemente las principales traducciones hebreas y latinas de la obra de Maimónides, escrita originariamente en árabe. Nosotros citaremos los textos según la edición del P. A. Justiniani, O. P., *Dux perplexorum*, Parisiis, 1520, que parece ser la traducción usada en la Edad Media, con algunas ligeras modificaciones. A continuación daremos también la referencia de la traducción francesa de S. Munk, *Le guide des égarés*, Paris, A. Franck, 1861, t. 2.

(23) «Consideratio tertia per viam philosophiae in illa materia est sumpta ex verbis Aristotelis, licet induxerit eam propter aliam rationem.» *Dux perplexorum*, II Parte, c. 2, *ed. cit.*, fol. 40v; Munk, *ob. cit.*, t. 2, p. 38.

(24) Así, Munk, *ibid.*, t. 2, pp. 29n, 18n, 39n; Baeumker, Grünwald, Levy, Gilson, etc., citados anteriormente.

(25) *Ibid.*, f. 40v; Munk, *ibid.*, pp. 38-39.

(2) «Nec effugiunt quin cadant in aliquod membrorum trimembris divisionis necessario omnibus modis, hoc est quia omnia nec sunt generabilia et corruptibilia: vel omnia sunt generabilia et corruptibilia: vel quaedam sunt generabilia et corruptibilia: quaedam vero nec generabilia nec corruptibilia» (26).

El *primer caso,* dice, es evidentemente inadmisible, pues vemos que muchos seres comienzan y cesan de existir.

(3) «Ecce prima pars vanitas est manifesta. Nos autem videmus multa generari et corrumpi» (27).

El *segundo caso* es también inadmisible. En efecto, si todos los seres pudiesen comenzar y cesar de existir, se seguiría que en un momento dado todos habrían necesariamente cesado ya de existir, porque todos y cada uno podrían cesar de existir, y *lo que es posible para la especie no puede menos de suceder necesariamente* (28). Pero si todo hubiese perecido ya, no podría existir ni existiría absolutamente nada actualmente, contra el testimonio de nuestros sentidos y de nuestra conciencia que nos testifican que existen muchas cosas y que nosotros también existimos.

Luego el *tercer caso o tercera* hipótesis es la verdadera, a saber, que si existen algunos seres que comienzan y cesan de existir, como nos atestiguan nuestros sentidos, necesariamente ha de existir un ser que ni comience ni cese de existir, sino que exista necesariamente.

---

(26) *Ibíd.,* f. 40v; Munk, *ibíd.,* p. 39.

(27) *Ibíd.* NB. Los textos que anotamos a continuación se suceden unos a otros en el mismo orden y sin ninguna interrupción. La numeración que anotamos al margen se ordena a facilitar después las referencias a los textos sin necesidad de volver a copiarlos.

(28) En esta afirmación se basa y radica la fuerza de la demostración de Maimónides, de que no todos los seres pueden comenzar y cesar de existir. Ella viene a ser el nervio de la argumentación. Maimónides mismo explicó más ampliamente el sentido de esta afirmación en una carta a Ibn Tibbon, traductor de su obra del árabe al hebreo, que le había consultado sobre el sentido de ese pasaje de su argumentación. S. Munk resume así la respuesta de Maimónides:

«Quand le possible se dit d'une espèce, il faut qu'il existe réellement dans centains individus de cette espèce; car s'il n'existait pas jamais dans aucum individu, il serait *impossible* pour l'espèce, et de quel droit dirait-on alors qu'il est *possible?* Si par exemple nous disons que l'écriture est une chose possible pour l'espèce humaine, il faut nécessairement qu'il y a des hommes qui écrivent dans un temps quelconque; car si l'on soutenait qu'il n'y a jamais aucun homme qui écrive, ce serait dire que l'écriture est impossible pour l'espèce humaine. Il n'est pas de même du *possible* qui se dit d'un individu: car, si nous disons qu'il se peut que cet enfant écrive ou n'écrive pas, il ne s'ensuit pas de cette possibilité que l'enfant doive nécessairement écrire à un moment quelconque. Ainsi donc, le possible dit d'une espèce n'est pas, à proprement dire, dans la catégorie du possible, mais est en quelque sorte nécessaire.» *Obra cit., ibíd.,* p. 39, nota.

(4) «Item pars secunda vanitas est: quoniam si omne ens fuerit generabile et corruptibile: dicemus quoniam omnia sunt possibilia corrumpi: alioquin de necessitate erunt: possibile autem in genere necessario est (29), sicut scis, et sequitur necessario quod omnia sunt corrumpta. Quod si ita fuerit, nihil remanebit: ergo nec dator esse, et sequitur quod nihil esset omnino. Nos autem videmus multa esse: et nos etiam sumus.

(5) «Sequitur ergo necessario secundum istam considerationem quod si sint aliqua generabilia et corruptibilia, sicut nos videmus: quod sit aliquod ens non generabile nec corruptibile, in quo non est possibilitas ad corruptionem omnino: sed necessarium esse, non possibile esse» (30).

Finalmente, este ser necesario, o es necesario por sí mismo, o lo es respecto de su causa, en cuyo caso sería a la vez posible *in se*, esto es, podría existir o no existir considerado en sí mismo, y necesario respecto de su causa (31); y entonces esta causa sería el verdadero necesario, el necesario por sí mismo,

(6) «Sed hoc erit propter suam substantiam, aut propter necessitatem suae causae; si propter necessitatem suae causae, esset suum esse possibile in se, et necessarium propter suam causam: ergo esset causa necessario omnino... sicut est dictum in propositione decima nona» (32).

Luego tiene que existir necesariamente un ser que sea necesario por sí mismo, sin el cual no existiría nada, ni los seres que comienzan y cesan de existir, ni los que ni comienzan ni cesan de existir, si es que existen, como piensa Aristóteles.

(7) «Iam ergo demonstratum est quod est omnino ens quod est necesse esse in nostra probatione, et si hoc non esset, omnino nihil esset generabile et corruptibile; vel non generabile et non corruptibile; nisi sit aliquod ens, sicut dixit Aristoteles, scilicet quod nec est generabile nec corruptibile: quia est causatum causa necessaria in esse» (33).

Y concluye:

(8) «Haec autem est demonstratio quae non habet repulsam vel contradicentem: nisi apud illum qui ignorat viam demonstrationis» (34).

---

(29) S. Munk traduce así el texto árabe: «Mais ce qui est possible pour l'espèce ne peut ne pas arriver nécessairement, comme tu le sais». *Ibíd.*, p. 39.

(30) *Dux perplexorum*, *l. cit.*, f. 40v; Munk, *ibíd.*, p. 40.

(31) Compárese esta instancia de Maimónides con la doctrina de Avicena expuestas más arriba, sobre todo pp. 171-172 en que insistíamos en la equivalencia entre el ser *necesario per causam* y el ser *posible in se*, y se verá cómo Maimónides se inspira directamente de Avicena.

(32) *Ibíd.*, f. 40v; Munk, *ibíd.*, p. 41.

(33) *Ibíd.*

(34) *Ibíd.*

2. El argumento de Maimónides y la tercera vía

a. *Opiniones.* Como hemos visto en la parte primera, al estudiar la historia y evolución del problema de las fuentes de la tercera vía de Santo Tomás hasta nuestros días, hasta 1927 prevaleció la opinión que hacía depender la tercera vía de la prueba de Maimónides. Grünwald, Bonilla San Martín, M. de Wulf, Henry, Gilson, Chossat, Geny, Sertillanges, Chenu, Carame, Saliba adoptaron unánimemente la sentencia de Baeumker, de que la tercera vía «seguía paso a paso» la prueba de Maimónides (35).

En 1927, Dom Chambat reaccionó el primero contra dicha opinión, negando tal dependencia y haciéndola depender a su vez de Aristóteles. Santo Tomás habría omitido la mayor y nervio de la prueba de Maimónides. Posteriormente adoptaron su solución Héris, Bouyges, Faribault, De Andrea, Holstein, Gisquière, Saffrey (36).

No obstante esta reacción en contra, Geyer en la *Historia de la Filosofía* de Ueberwerg (1928) y Koplowitz en su estudio comparativo de Santo Tomás y Maimónides, en 1935, siguen haciéndola depender de Maimónides. Lo mismo hacen R. Arnou en la primera y segunda edición de su selección de textos griegos, árabes y judíos relativos a las cinco vías de Santo Tomás; C. Fabro, en la primera y segunda (1939 y 1950) edición de su monografía sobre la participación según Santo Tomás y E. Gilson en las ediciones posteriores de su *Le thomisme* (5.ª ed. 1945). Y, en fin, F. Van Steenberghen, quien, no obstante, aceptar últimamente la solución de Chambat y Holstein sobre el origen aristotélico de la tercera vía, sigue afirmando su inspiración en Maimónides (37).

b. *Hacia la solución.* La tercera vía de Santo Tomás presenta indiscutiblemente algunas semejanzas y también algunas diferencias respecto de la prueba de Maimónides. Veámoslas más en detalle.

1) *Semejanzas.* Las semejanzas entre una y otra son tan evidentes, que aun los mismos que rechazan la inspiración y dependencia de la tercera vía respecto de la de Maimónides, las afirman francamente. «L'argumentation de Maimonide...—dice el padre Bouyges—offre incontestablement des points de ressemblance avec la première partie de la *tertia via*» (38). Y el P. Holstein: «Le texte de Maimonide offre incontestablement des grandes ressemblances avec le

(35) Véanse sus testimonios en la primera parte de este nuestro estudio, nn. 8-14, 16-18.
(36) Cf. *ibid.*, nn. 19-20, 23, 27, 30-31, 33-34.
(37) Cf. *ibid.*, nn. 10, 21, 24, 26, 28 y 32.
(38) M. Bouyges, *Exégèse de la «tertia via» de saint Thomas d'Aquin*, en *Rev. de Phil.*, 32 (1932), p. 128.

texte de saint Thomas; le mouvement de l'argument est le même, qui conclut à l'existence du Nécessaire avant de parvenir à celle d'un Nécessaire qui tienne de lui-même sa nécessité» (39).

¿En qué consisten estas semejanzas? Cl. Baeumker nos decía en su *Witelo* que la tercera vía de Santo Tomás *seguía paso a paso* la argumentación de Maimónides (40). Más tarde, en 1909, volvía a insistir en el paralelismo perfecto entre ambas demostraciones, yuxtaponiendo en dos columnas paralelas el texto de una y otra dividido en seis pequeños párrafos (41).

En efecto, existe una gran semejanza en la marcha de ambas demostraciones. *a)* Ambas tienen un mismo punto de partida: la existencia de seres que nosotros constatamos con nuestros propios sentidos—*videmus, invenimus*—que comienzan a ser por generación y cesan de existir por corrupción. «Non est dubium—dice Maimónides—, quia entia sunt et sensu comprehensibilia» (n. 1). Y después precisa que son los seres *generabilia et corruptibilia* de los que se trata: «nos autem videmus multa generari et corrumpi» (n. 2). Y Santo Tomás: «invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens esse et non esse» (n. 1) (42).

b) Ambas también prueban después, mediante un recurso al argumento por *reducción al absurdo*, que no todos los seres pueden ser *generabilia et corruptibilia* (Santo Tomás: *possibilia esse et non esse)*, sino que necesariamente ha de existir algún ser necesario, pues si todos fuesen *generabilia et corruptibilia*, en un momento dado no habría existido nada, y así nada existiría ahora tampoco, contra el testimonio de los sentidos y nuestra conciencia que nos testifican que existen muchas cosas y que nosotros también existimos (M., números 4-5; S. T., n. 2).

c) Y en fin, suponiendo una y otra que ese ser necesario pudiera no serlo por sí mismo, sino por otro, concluyen entrambas, mediante una nueva etapa de la argumentación, a la existencia del ser necesario por sí mismo, que es causa de los demás seres y sin el cual nada habría podido existir (M., nn. 6-8; S. T., nn. 3-4).

---

(39) H. Holstein, *L'origine aristotélicienne de la «terta via» de saint Thomas*, en *Rev. Phil. Louvain*, 48 (1950), p. 359.

(40) *Witelo*, Münster, 1908, p. 338. Recordemos que la obra estaba ya impresa en 1900, como advertimos ya en la nota 16 de la primera parte de nuestro estudio. Véase allí los textos de Baeumker.

(41) Cf. *Berich über die Philosophie der europäischen Volker in Mittelalter 1897-1907*, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 22 (1909), pp. 132-133.

(42) Véanse los textos de Maimónides más arriba, (pp. 175-176) y los de Santo Tomás en la *Introducción*, pp. 138-139. En adelante haremos referencia a los textos de uno y otro indicando solamente el número anotado al margen de los mismos.

2) *Diferencias.* No obstante estas semejanzas, existen entre ambas tales diferencias, que han inducido a algunos a rechazar toda dependencia de la tercera vía con respecto a la prueba de Maimónides.

a) En primer lugar, la *terminología* no es del todo la misma, aunque coincida en parte y con una y otra se designe la misma clase de seres. Maimónides usa preferentemente—en la traducción latina de que nos servimos y que parece ser la que usaban los escolásticos de la Edad Media—*generabilia et corruptibilia,* y sólo en la segunda etapa recurre a la terminología aviceniana de ser posible, necesario por otro y necesario por sí mismo. Santo Tomás, en cambio, nos habla ya desde el punto de partida de *possibilia esse et non esse,* bien que él la funda en el hecho de experiencia de que vemos algunos seres que comienzan a ser por generación y cesan de existir por corrupción. La terminología, pues, nos hace pensar más bien en Avicena que en Maimónides.

b) Además, Santo Tomás no menciona para nada la triple posibilidad dialéctica que propone Maimónides como punto de partida de su prueba de la existencia de algún ser necesario a partir de los seres *generabilia et corruptibilia:* o todos son *generabilia et corruptibilia,* o ninguno lo es, o finalmente unos lo son y otros no (M., n. 2).

c) El recurso al argumento por reducción al absurdo no parece tener el mismo sentido en uno y otro. Maimónides lo funda, como lo hemos visto más arriba, en que *lo que es posible para la especie no puede menos de suceder necesariamente;* luego, si todos los seres fuesen *generabilia et corruptibilia,* todos hubiesen podido cesar de existir y de hecho todos hubiesen cesado ya de existir, y consiguientemente nada existiría actualmente (43).

Ahora bien; 1) Santo Tomás no menciona para nada el principio fundamental de la prueba de Maimónides, como han observado muy justamente Dom Chambat y Holstein (44); 2) la dialéctica de la argumentación de Maimónides se orienta directa y explícitamente hacia la nada absoluta como efecto de la desaparición total de los seres *possibilia esse et non esse* o *generabilia et corruptibilia;* mientras que Santo Tomás creemos que orienta su argumentación hacia el pasado, hacia la no aparición de los seres *possibilia esse et non esse,*

---

(43) Véase más arriba, pp. 42-44, con la explicación de Maimónides consignada en la nota (28).

(44) «Or, chose étonnante, si le Docteur angélique s'est inspiré de ce texte, il a omis de retenir la partie principale, la majeure même du raisonnement: «Ce qui est possible pour l'espèce ne peut ne pas arriver nécessairement.» L. CHAMBAT, *art. cit.*, p. 334. Y con él H. Holstein: «Mais surtout, l'élément fondamental de la preuve de Maïmonide ne se trouve pas dans Saint Thomas.» *Art. cit*,. p. 360; cf. p. 361.

como demostraremos en otra oportunidad (45); en cuyo caso se trataría, no de la nada absoluta que seguiría al ser—que parecer ser propia de Maimónides—, sino de la nada que precedería al ser en dicha hipótesis, que encontramos ya en Aristóteles y de la que se sirve también Ricardo de San Víctor para probar la existencia de Dios, como veremos más adelante.

d) En el segundo grado o etapa del argumento, Maimónides adopta fielmente la doctrina de Avicena, distinguiendo con él dos clases de seres necesarios, unos que lo son por sí mismos y otros que son necesarios *per causam*, pero que de por sí, *in se*, son simplemente posibles (M., n. 6). La argumentación, en cambio, de Santo Tomás se basa en la existencia de algún o algunos seres que *son necesarios en sí mismos* fuera del ser necesario por sí mismo, aunque para existir hayan necesitado de una causa que les haya comunicado el ser.

e) Finalmente, en la segunda etapa de la tercera vía se llega a la existencia del ser necesario por sí mismo en virtud de la imposibilidad de un proceso al infinito en la serie de seres que reciben unos de otros su existencia y necesidad misma. En la prueba de Maimónides se buscaría en vano dicha repugnancia, que ni siquiera menciona.

3) *Conclusiones.*

El estudio del argumento de Maimónides y su comparación con la tercera vía en que hemos hecho resaltar las conveniencias y diferencias entre ambas, nos permite formular al presente algunas conclusiones referentes a la posible dependencia o no dependencia de la tercera vía con respecto a la prueba de Maimónides.

a) En primer lugar, no se puede considerar la tercera vía como un resumen de la de Maimónides, como pretendía Geny (46). Si exceptuamos el párrafo en que Maimónides propone la triple posibilidad de que los seres sean *generabilia et corruptibilia*, o ninguno, o unos sí y otros no, que vimos no existe en Santo Tomás; las demás partes—las partes esenciales—de la demostración tienen casi la misma amplitud de desarrollo en Maimónides y en Santo Tomás.

b) ¿Puede hablarse entonces de paralelismo perfecto y decir que la tercera vía de Santo Tomás «sigue paso a paso» la de Maimónides, como afirmaron, con Baeumker, Grünwald, Henry y Gilson (47), o que la tomó «telle quelle» de Maimónides, como decía Sertillan-

(45) En otra ocasión demostraremos cómo el principio: *quod possibile est non esse, quandoque non est* y todo el primer grado o etapa de la tercera vía se debe entender del no-ser que precede a la existencia de los seres *possibilia esse et non esse.*
(46) Cf. primera parte, n. 13.
(47) Cf. *ibid.*, nn. 8-10.

ges (48)? No obstante la gran semejanza en el proceso general de ambas demostraciones: mismo punto de partida, demostración por reducción al absurdo de que no todos los seres existentes pueden ser *generabilia et corruptibilia,* y en fin un segundo grado o etapa en parte también semejante; las múltiples diferencias entre una y otra señaladas más arriba no nos permiten establecer entre ellas semejante paralelismo.

c) Las diferencias, sin embargo, no nos parecen ser suficientes para excluir categóricamente toda dependencia. Santo Tomás ha podido muy bien inspirarse y seguir la marcha general de la prueba de Maimónides, sin tener que seguirla necesaria y servilmente, ni mucho menos—tratándose sobre todo de un talento tan extraordinario como el del Doctor Angélico—, en todas sus proposiciones ni incluso en el sentido doctrinal de la misma.

Las semejanzas entre ambas nos inducen a creer que Santo Tomás tuvo realmente presente la prueba de Maimónides al formular su tercera vía de la *Suma teológica.* ¿Se ha de excluir con ello toda otra fuente de inspiración? Creemos francamente que no. Santo Tomás conocía también los textos de Aristóteles, Averroes y la prueba de Ricardo de San Víctor que se citan como fuentes de la tercera vía, y pudiera haberse inspirado en uno u otro al formular el primer grado o etapa de la vía.

C) ARISTOTELES Y LA TERCERA VIA

1. También se han señalado diversos pasajes de las obras de Aristóteles como fuentes de la tercera vía, como hemos visto en la primera parte. Báñez y Xantes Mariales señalaban como fuente de la tercera vía el *texto 5 del libro segundo de la Metafísica* (49).

Posteriormente Hontheim, Gredt, Chambat, Hériss, De Andrea, Holstein, Van Steenberghen y Saffrey han señalado *el cap. 6 del libro XII de la Metafísica* (50), en el que Dom Chambat y Holstein sobre todo han querido ver, no sólo una semejanza de doctrina y proceso demostrativo, sino hasta semejanzas verbales muy dignas de notar (51). Otros, finalmente, como el anónimo M. F., Descoqs, y

(48) Cf. *ibid.,* n. 14.
(49) Cf. *ibid.,* n. 1.
(50) Cf. *ibid.,* nn. 3, 5, 19, 20, 30-32, 34.
(51) Después de señalar las semejanzas del proceso demostrativo de la prueba de Aristóteles y la tercera vía, escribe Chambat: «Cette similitude de doctrine et de raisonnement est complétée par une similitude verbale vraiment remarquable.» *Art. cit.,* p. 337. Y a continuación pone a dos columnas los textos de Aristóteles y de la tercera vía que le parecen paralelos. Véanse en el texto más adelante. Lo mismo afirma Holstein, *art. cit.,* p. 366. Cf. nota (62).

más recientemente Muñiz, D. O'Donoghue, Connolly y Pattin señalan como fuente de la tercera vía el libro I *De caelo et mundo*, con el comentario de Santo Tomás, lec. 24-29 (52).

Dejando aparte el texto a que remiten Báñez y Xantes Mariales que no presenta particularidad ninguna respecto de la tercera vía, pues en él Aristóteles no dice más que es imposible una serie infinita de causas, tanto en el orden de la causalidad material como en el de la formal, eficiente y final; examinemos más de cerca la prueba del primer motor que da Aristóteles en el libro XII de la Metafísica, capítulo 6, y veamos sus relaciones y semejanzas con la tercera vía, a fin de ver si puede ser considerada como fuente de la misma. Y finalmente nos referiremos al libro *De caelo et mundo* y al comentario de Santo Tomás al mismo, que recientemente han propuesto algunos como fuente de la tercera vía.

2. El argumento del primer motor inmóvil y la tercera vía

a. *La prueba del motor inmóvil en la Metafísica, XII, c. 6.*

Después de haber distinguido en el capítulo primero tres especies de substancias: sensibles, de las que unas son corruptibles y otras eternas, y la substancia eterna, inmóvil (53), y haber estudiado luego, en los capítulos siguientes hasta el quinto, los principios constitutivos y causas motrices de las substancias sensibles (54), en el cap. 6 estudia Aristóteles la existencia de una substancia eterna, acto puro y primer motor inmóvil (55). En los capítulos siguientes (7-10), determinará cómo mueve este motor inmóvil, si es uno o múltiple, etcétera.

La argumentación de Aristóteles, aquí en la *Metafísica*, parte del supuesto de la eternidad del movimiento y del tiempo, que él probó ampliamente en el libro VII de la *Física* (56), y que aquí presupone ya establecida. Este movimiento supone necesariamente una causa motriz o eficiente (1071 b 12), que sea eterna ella también (1071 b 21) y esté siempre en acto, es decir, que esté causando eternamente

(52) Véase la primera parte de este estudio, nn. 15, 22, 35 y 36. A los que hay que añadir F. P. Muñiz, quien remite también al comentario de Santo Tomás al mismo pasaje de esta tercera vía. (*Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*, tratado de Dios uno en esencia, Apéndice I, nota 6. Madrid, BAC, 1947, t. 1, p. 969). Y en su exposición de la tercera vía (Cf. *Introducción* a la I, q. 2, *ibíd.*, pp. 126-130) razona y explica el primer grado de la vía basándose en el Comentario de Santo Tomás a dicho pasaje del lib. *I De caelo et mundo*.

(53) Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Λ (XII), 1, 1069 a 30 - b 2.

(54) Cf. *ibíd.*, 2-5, 1069 b 3 - 1071 b 2.

(55) Cf. *ibíd.*, 6, 1071 b 3 - 1072 a 17.

(56) Cf. *Física*, VIII, 1-3, 250 b 11 - 254 b 6.

dicho movimiento, porque no basta que tenga la potencia de obrar, sino que es necesario que obre y mueva actualmente, de lo contrario no se seguiría necesariamente el movimiento eterno, pues lo que tiene la potencia de obrar, pudiera no obrar actualmente (1071 b 12). Más aún; es necesario que esta substancia eterna *sea acto*, sin mezcla de potencia, porque si no, no habría tampoco movimiento eterno, pues lo que está en potencia pudiera, de hecho, cesar de existir. Debe, pues, existir un principio del movimiento cuya esencia sea acto puro, sin mezcla alguna de potencia (57).

Aristóteles propone a continuación una dificultad que parece concluir a la prioridad de la potencia respecto del acto. Todo ser que obra—dice—presupone una potencia anterior, mientras que no todo el que tiene la potencia pasa al acto, a la operación. La potencia, pues, es anterior al acto (58); y consiguientemente, no habría una substancia eterna que fuese acto puro, pues que todo ser en acto está antes en potencia.

A esta dificultad responde Aristóteles mediante un argumento *por reducción al absurdo* diciendo que, si admitimos la anterioridad de la potencia con respecto al acto, nada de lo que existe existiría actualmente, lo que tiene la potencia de ser pudiera no existir aún (59).

Es, pues, necesario que exista una primera substancia eterna, causa motriz y primer principio del movimiento eterno, y en la que no haya mezcla alguna de potencia, sino que sea acto puro.

1) *Semejanzas.* Como hemos visto ampliamente en el capítulo anterior y recordábamos aquí mismo, al principio, Dom Chambat y Holstein sobre todo se han esforzado en señalar las semejanzas entre la tercera vía y la prueba aristotélica del primer motor, acto puro, de la *Metafísica.*

Dom Chambat, y con él más tarde Holstein, insistía sobre todo en el recurso de una y otra al argumento por reducción al absurdo. En Aristóteles el sentido es, como lo hemos visto más arriba, que si se admite la prioridad de la potencia con respecto al acto, nada de lo que existe existiría aún, en virtud del principio allí sobreentendido, de que lo que está en potencia no puede reducirse al acto sino por un ser que esté en acto. Luego, si en el primer principio la potencia precediese al acto, ni él ni ninguno de los demás seres existirían actualmente.

Y a continuación hace la *aplicación a la tercera vía.* «Telle—dice—

(57) Cf. *Metafísica, ibíd.,* 6, 1071 b 12-19.
(58) Cf. *ibíd.,* 1071 b 22-24.
(59) Cf. *ibíd.,* 1071 b 25-26.

doit être aussi la pensée de S. Thomas quand il dit: «etiam nunc nihil esset» (60), esto es, que el «quandoque non est», el «aliquando nihil fuit in rebus» y el «etiam nunc nihil esset» de la tercera vía deben entenderse, no en el sentido de la nada consiguiente a la desaparición total de los seres, como opinan algunos de los que la hacen depender de Maimónides, sobre todo Geny, Sertillanges y también Descoqs, sino en el sentido aristotélico, a saber, que si *todos* fuesen *possibilia esse et non esse*, «aliquando nihil fuit in rebus... [et] etiam nunc nihil esset», porque no habría habido un ser en acto anterior a ellos que les sacase del estado de posibilidad comunicándoles el acto de existir.

«On le voit—prosigue Dom Chambat—, Aristote et S. Thomas ont ceci de commun, dans les passages qui nous occupent, qu'ils cherchent à établir l'existence d'un principe premier qui soit nécessairement en acte. L'un et l'autre en fait voir l'existence en prenant comme point de départ les êtres contingents capables d'être et de n'être pas et en montrant que la négation d'un principe nécessairement en acte a pour conséquence absurde la négation de l'existence des êtres contingents. De part et d'autre, la raison donnée est la même: ce qui de soi est capable de n'être pas ne vient à l'être que par un principe en acte; ce qui de soi est possible demeure en puissance tant qu'aucun principe actuel ne le fait pas passer à l'acte.

Cette similitude de doctrine et de raisonnement est complétée par une similitude verbale vraiment remarquable» (61).

Y a continuación establece el siguiente paralelismo entre la prueba de Aristóteles y la tercera vía:

1) ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι: (1071 *b* 19).	1) Quod possibile est non esse, quandoque non est.
2) ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, .οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων.	2) Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus.
3) ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ'εἶναι.	3) Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset;
4) πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μὴ ἔσται ἐνεργείᾳ τι αἴτιον; (1071 *b* 25-29).	4) quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est (62).

Y el Padre Holstein añade:

5) εἰ δέ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνερ γοῦν. (1072 *a* 10-12).	5) Cum quaedam inveniantur generari et corrumpi... oportet aliquid esse *necessarium* in rebus (63).

(60) *Art. cit.*, p. 336.
(61) *Ibid.*, p. 337.
(62) *Ibid.*, p. 337. Las referencias de Aristóteles las añadimos nosotros, como lo ha hecho también Holstein, que transcribe el mismo paralelismo añadiendo las líneas 10-12 (1072 a 10-12), «elles aussi fidèlement «traduites» par saint Thomas.» *Art. cit.*, p. 366. El texto griego lo hemos confrontado con la edición crítica de W. D. Roos, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924. El texto de Santo Tomás, según la lectura que nos ha facilitado el P. Dondaine, y que hemos transcrito en la *Introducción*, pp. 138-139.
(63) *Art. cit.*, p. 366.

El P. Holstein establece estas mismas semejanzas de razonamiento y de terminología, dando por consiguiente a la prueba un sentido propiamente metafísico (64).

2) *Diferencias.* Existen sin duda ciertas semejanzas entre el argumento de Aristóteles y la tercera vía. Ambas, en efecto, recurren al argumento por reducción al absurdo para probar la existencia de algún ser necesario, eterno, como observa Chambat en el texto que hemos transcrito más arriba. Esto haría pensar en una posible inspiración aristotélica de la tercera vía.

Pero existen al mismo tiempo algunas diferencias que disminuyen notablemente, a nuestro entender, la «haute probabilité» del origen aristotélico de la tercera vía de que habla Chambat (65) y, desde luego, el valor de las afirmaciones categóricas de Holstein, de que la dialéctica de la tercera vía es la misma que la de la prueba de Aristóteles, y que ésta es la fuente principal de la tercera vía (66).

a) En primer lugar, la tercera vía consta de dos grados o etapas, en la segunda de las cuales se pasa de la existencia de algún o algunos seres necesarios a la del ser necesario absoluto, que no necesita de otro para existir, sino que existe por sí mismo. En la prueba de Aristóteles, en cambio, esta segunda etapa de la prueba no existe, como vimos observaron ya Chambat y Holstein: ella termina en la existencia de alguna substancia eterna, causa del movimiento eterno.

La repugnancia de una serie infinita de causas subordinadas, que es esencial a esta segunda etapa de la tercera vía, y que Aristóteles ha enseñado varias veces en la misma *Metafísica,* de donde Santo Tomás la ha tomado para sus cinco vías, no existe tampoco en la prueba aristotélica del primer motor en la *Metafísica.*

b) En la tercera vía se concluye a la existencia de un ser necesario que no recibe de otro su necesidad y su existencia, sino que existe por sí mismo, y es *causa de la necesidad y existencia* de los demás seres, necesarios y contingentes: «ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis». Ahora bien; el pri-

---

(64) *Ibíd.,* pp. 365-367.

(65) *Art. cit.,* p. 338. Véase el texto en el cap. anterior, n. 19.

(66) «La dialectique [de la tercera vía]—dice—reste identique à celle d'Aristote.» *Art. cit.,* p. 365. «C'est à Aristote, en effet, que saint Thomas a emprunté la singulière «instance» qui fait tant de difficultés à certains commentateurs modernes: s'il n'avait que de la puissance, rien n'existerait.» *Ibíd.,* p. 336; cf. también p. 368.

mer motor inmóvil de Aristóteles, término formal de su argumentación en el libro XII de la *Metafísica*, sólo es causa del movimiento eterno del universo, inmediatamente del movimiento del motor de la primera esfera, y mediatamente del movimiento de la misma primera esfera y de los demás motores y esferas inferiores, y de los seres sublunares. Pero no es causa de su ser. La causalidad del ser de los demás seres fuera de él es extraña al pensamiento de Aristóteles.

c) Además, las semejanzas verbales que establecieron Chambat y Holstein no tienen tanto valor como ellos han creído, si es que tienen algún valor. Dichas semejanzas verbales habrían de establecerse comparando el texto de la tercera vía con el texto de la traducción o traducciones latinas de la *Metafísica* de Aristóteles que Santo Tomás utilizaba o pudo consultar y en las que se pudo inspirar; pero no con el texto griego de nuestras ediciones modernas, como observa muy justamente Saffrey (67). Ahora bien, si comparamos los pasajes citados de la tercera vía con los de dicha versión correspondientes al texto griego de Aristóteles, las semejanzas verbales dejan de ser «vraiment remarquables» y «frappantes», con lo que esta razón perdería el valor probativo que le quieren dar dichos autores, bien que cierto paralelismo de ideas exista. Véanse sino:

1) t. griego (supra)	1) Possibile enim est, ut quod est in potentia, non sit ens.	1) Quod possibile est non esse, quandoque non est.
2) id.	2) Sed quamvis ita sit, nullum quidem entium erit ens;	2) Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus.
3) id.	3) cum possibile sit ut sit, et non sit ens.	3) Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset.
4) id.	4) Et si non, quomodo moventur, si non habent in actu causam?	4) quia quod non est, per aliquid quod est. non incipit esse nisi per aliquod quod est.
5) id.	5) Et si generatio et corruptio sit oportet aliquid esse, quod agat multis modis (68).	5) Cum quaedam inveniantur generari et corrumpi... oportet aliquid esse necessarium in rebus.

(67) H. D. SAFFREY, *Recensión del art. cit.* de H. Holstein, en *Bulletin Thomiste*, 8 (1947-53), n. 270, p. 239.

(68) El texto que ofrecemos parece ser el de la traducción medieval llamada *nova* (árabo-latina) de las obras de Aristóteles. Lo tomamos de la edición veneciana de las obras completas de Averroes, *Aristotelis metaphysicorum libri XIV cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis, et Epitome*, Ve-

O'Donoghue advierte además que ni en la traducción de Moerbeka ni en el comentario de Santo Tomás a este pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles encontramos la terminología peculiar y característica de la tercera vía (69).

Además, ciertas semejanzas también verbales las hemos encontrado ya en Avicena y Maimónides, aparte de la mayor semejanza que la prueba de éste ofrece con la tercera vía, de que hemos hablado más ampliamente en el apartado anterior. Y las encontraremos también más adelante, en Averroes y Ricardo de San Víctor.

d) Por otra parte, la semejanza del proceso demostrativo por reducción al absurdo, en que insisten Chambat y Holstein, no es una prueba categórica y decisiva, porque dicho proceso ni es exclusivo de Aristóteles—más arriba lo hemos encontrado también en Maimónides, y lo encontraremos también en Ricardo de San Víctor—, ni es del todo evidente que la argumentación de la tercera vía haya de interpretarse forzosamente en este sentido metafísico de la anterioridad de la potencia con respecto al acto. De hecho, aún hay hoy día quienes insisten en otros aspectos: en el temporal o transitorio, en el aspecto físico de la sucesión de generaciones y corrupciones, etc., que presentan cada uno como la explicación más conforme al texto y al pensamiento del Angélico. El P. Chambat no aduce pruebas de que se haya de interpretar así. De que pueda interpretarse así fácilmente (70), creemos que no se puede concluir que haya de interpretarse de ese modo forzosamente, aunque los otros nos ofrezcan mayores dificultades. Y basarse en esa posibilidad para hacerla depender de Aristóteles, y partir después de esta dependencia establecida así para afirmar que así se debe interpretar la tercera vía (71), aparte del círculo vicioso y petición de principio

---

netiis, 1574, t. 8. Véanse las correspondencias. 1) fol. 314rb; 2) f. 314va; 3) f. 314va; 4) f. 314vb, y 5) f. 316vb. El P. Saffrey presenta el mismo texto según otra edición, también de Venezia, 1552.

(69) D. O'Donoghue, *An analysis of the Tertia Via of St. Thomas*, en *The Irish Theological Quarterly*, 20 (1953), p. 135, nota.

(70) La argumentación de Chambat parte de que el argumento por reducción al absurdo *puede* interpretarse en el sentido de la no-aparición. «Aussi bien—dice—, ne voyons-nous pas que saint Thomas ait pensé à la disparition d'êtres en acte; *il nous semble*, au contraire, qu'il envisage plutôt leur non-aparition.» *Art. cit.*, p. 335. Y a continuación: «Du moins nous *croyons pouvoir interpréter* sans peine dans ce sens le texte en litige... Ces derniers mots *peuvent s'entendre* du non-être qui a précédé l'être... Ce commentaire donne du texte de S. Thomas un sens qui *nous parait* naturel et acceptable. *Nous pourrions* nous en tenir là.» *Ibid.*, p. 335.

(71) «Telle *doit être* aussi la pensée de S. Thomas quand il dit: 'Etiam nunc nihil esse.' Car lui aussi part de la consideration des êtres qui ont une puissance intrinsèque de changement.» *Art. cit.*, p. 336.

en que se incurre con este método, no es el método a seguir en la investigación histórica del pensamiento de un autor.

3) *¿Qué concluir respecto a la dependencia aristotélica de la tercera vía?* Creemos que se ha ido demasiado lejos al afirmar con Chambat y Holstein *una dependencia cierta* de Aristóteles. A nuestro entender, la comparación de una y otra prueba con sus semejanzas y sus diferencias no nos permite concluir más que *es posible* que Santo Tomás se inspirase directamente en Aristóteles en su demostración, por reducción al absurdo, de que no todos los seres pueden ser *possibilia esse et non esse,* sino que tiene que haber algún ser necesario; pero no en cuanto a toda la vía. La tercera vía, considerada tal cual está desarrollada en la *Suma teológica,* en dos etapas que nos llevan gradualmente a la afirmación primero de la existencia de algún ser necesario y finalmente a la del ser necesario por sí mismo, causa de los demás seres, ofrece mayores semejanzas con la de Avicena, y sobre todo con la de Maimónides que con la argumentación de Aristóteles.

La solución de que Santo Tomás haya perfeccionado y completado el argumento de Aristóteles (72) aminoraría las diferencias entre ambas y las dificultades señaladas anteriormente contra la dependencia aristotélica de la tercera vía. Pero creemos que esta solución no pasa de mera hipótesis—aunque posible—, y que aun en el caso de que fuese más o menos probable, no excluiría otra probabilidad similar, tan grande o mayor, con respecto a las demás posibles fuentes: Avicena, Maimónides, etc.

En fin, el hecho de que Santo Tomás no haya hecho ninguna referencia a la prueba del primer motor inmóvil de la *Metafísica* (XII, 6) al formularla en la *Suma contra los gentiles* y en la *Suma teológica,* como lo hizo en aquélla con las otras vías (I, c. 13), remitiendo para la primera, segunda y cuarta a Aristóteles, y para la quinta a San Juan Damasceno y Averroes, viene a confirmarnos en nuestro parecer o juicio sobre el origen o dependencia aristotélica de la tercera vía (73).

---

(72) «Nous pouvons conclure avec une haute probabilité que le Docteur angélique ne s'est pas inspiré de Maïmonide dans l'élaboration de sa troisième preuve de l'existence de Dieu, mais qu'il a utilisé, *en le précisant et en le complétant,* le raisonnement embryonnaire que lui offraient les Métaphysiques d'Aristote.» *Ibíd.,* p. 338 .

(73) Holstein ha querido ver en ese silencio que Santo Tomás se reservaba utilizar en la tercera vía el argumento del primer motor de la Metafísica. Por nuestra parte, no alcanzamos a ver lo fundado de esta afirmación, teniendo en cuenta sobre todo que Santo Tomás no sólo no tenía reparo, sino que procuraba traer en apoyo de su doctrina la autoridad de Aristóteles, siempre

3. El libro «De caelo et mundo» y la tercera vía

Como hemos dicho anteriormente, algunos autores han propuesto como fuente de la tercera vía los últimos capítulos (c. 10-12) del libro primero *De caelo et mundo* de Aristóteles y el Comentario de Santo Tomás a los mismos. Veamos en primer lugar brevemente la doctrina que en ellos establece Aristóteles y explica y comenta Santo Tomás, a fin de poder precisar luego mejor las relaciones de dependencia que pudiera tener la tercera vía respecto de dicho libro y comentario.

a) *Doctrina del libro «I De caelo et mundo», c. 10-12*

Después de establecer que incumbe a la ciencia natural o física estudiar los seres corpóreos y sus propiedades, y explicar la perfección del universo en general (cc. 1-4), a partir del cap. 5 comienza Aristóteles a tratar de algunas propiedades, condiciones o modos de ser del mundo. Y en primer lugar aborda Aristóteles el problema de la finitud o infinitud del universo, determinando que no es infinito ni en cuanto a la cantidad o magnitud (c. 5-7), ni en cuanto al número (c. 8-9). En los capítulos siguientes (c. 10-12) se propone resolver la cuestión de si es infinito o no en cuanto al tiempo o duración, si ha comenzado a ser por generación en el tiempo y cesará de existir por corrupción, o si, por el contrario, no ha sido engendrado y es incorruptible.

Para ello comienza por proponer y rechazar las opiniones de los antiguos que habían afirmado que el mundo había comenzado a existir en el tiempo, pero que se corrompería o cesaría de ser con el tiempo, según Demócrito, o duraría para siempre, bien sea porque nunca se habría de corromper, como opinaban los poetas y Platón, o bien porque a su corrupción se seguiría una nueva generación en las mismas condiciones en que existía anteriormente, como enseñaban Empédocles y Heráclito (c. 10). En el cap. 11 distingue los sentidos en que se pueden tomar los términos *genitum et ingenitum, corruptibile et incorruptibile, possibile et impossibile.*

Y finalmente, en el cap. 12 demuestra Aristóteles que no es posible que una cosa pueda ser al mismo tiempo *genita et incorruptibilis*, o *ingenita et corruptibilis*, sino que necesariamente: 1) todo

---

que podía. Nosotros preguntaríamos al P. Holstein: si hubiese sido así, ¿por qué no hizo referencia a este pasaje de la Metafísica al exponer la tercera vía, como lo había hecho antes con las otras? La costumbre y la autoridad de Aristóteles creemos que le hubiesen inducido a hacerlo si realmente la hubiese tomado de Aristóteles.

ser eterno es *ingenitum et incorruptibile;* 2) ningún ser eterno puede ser *genitum et corruptibile,* y viceversa; 3) ningún ser *genitum et corruptibile* puede ser eterno, y 4) todo ser *ingenitum et incorruptibile es eterno.* Y consiguientemente, 5) todo ser *ingenitum es* incorruptible, y viceversa, y 6) todo corruptible es *genitum* y todo *genitum* es corruptible, 7) sin que sea posible que algún ser *ingenitum* sea corruptible o algún ser *genitum* sea incorruptible.

La primera proposición la prueba Aristóteles mediante una argumentación metafísica, tomada de la naturaleza misma de los seres no-engendrados e incorruptibles y del ser eterno. En efecto, no es posible, dice, que un ser sea eterno, es decir, exista siempre y en algún momento, antes o después, no exista; y el *genitum* supone un no-ser anterior, y el *corruptible* supone un no-ser posterior a su corrupción (281 a 28 - 282 a 4).

Las proposiciones *segunda* y *tercera* las prueba Aristóteles a continuación mediante una argumentación de tipo lógico, en virtud de una oposición de conceptos y proposiciones (282 a 4 - b 1). La *cuarta* es una consecuencia de las anteriores *(ibíd.);* y lo mismo la quinta y sexta (282 b 1 - 283 a 4).

La *séptima* y última la prueba Aristóteles basándose en parte en lo establecido anteriormente, a saber, que todo ser *genitum* es corruptible y que todo ser *ingenitum* es incorruptible, y viceversa, y sobre todo porque, si no se llegase a corromper, dice, tendría siempre potencia para no ser, para cesar de existir por corrupción y al mismo tiempo potencia para existir siempre, ya que de hecho seguiría existiendo siempre, lo cual es imposible. De ahí que, dice Aristóteles, el ser corruptible necesariamente se ha de corromper algún día (283 a 4 - b 22).

Todo este capítulo, pero muy especialmente las pruebas de la primera y última proposición, es considerado por dichos autores como fuente de la tercera vía.

b) *El comentario de Santo Tomás al «I De caelo et mundo», c. 10-12*

Aunque O'Donoghue señala solamente dicho pasaje del libro *De caelo et mundo* como fuente de la tercera vía, los demás remiten también y muy especialmente al comentario que de él nos ha dejado Santo Tomás.

Santo Tomás ha comentado todo el libro primero y segundo, y parte del tercero, hasta la lección octava (74). El comentario data

(74) Cf. *Praefatio* de la Edición Leonina al libro *De caelo et mundo,* t III, p XIII.

de los últimos años de su vida, de hacia 1271-1274. En él va explicando y comentando Santo Tomás la doctrina y argumentaciones de Aristóteles desde la lección 22 a la 29, de las que las cuatro últimas corresponden al cap. 12. En general, acepta y da por válidas las argumentaciones de Aristóteles. Y cuando alguna razón no le parece del todo convincente o alguno ha propuesto alguna objeción digna de tenerse en cuenta contra su valor probativo, se esfuerza por solucionarla, corrigiendo y perfeccionando, si es preciso, la argumentación de Aristóteles (75).

c) *El libro I De caelo et mundo, su comentario por Santo Tomás y la tercera vía*

¿Se puede considerar el libro *I De caelo et mundo*, c. 10-12, como fuente de la tercera vía? ¿Y el comentario de Santo Tomás? Creemos sinceramente que no. A lo sumo, pudieran considerarse como *fuentes de interpretación*, de nuestra interpretación de la tercera vía, y no las únicas.

1) No se pueden considerar como *fuentes de inspiración* de la tercera vía, porque allí no encontramos más que algún elemento que coincide, sí, con algún otro del primer grado de la vía. Pero no se encuentran de modo que pudieran ofrecer una disposición algún tanto similar a la argumentación del primer grado. Se encuentra, es verdad, un principio semejante al principio de la tercera vía: *quod possibile est non esse, quandoque non est*, que Aristóteles y Santo Tomás formulan: *quod est corruptible, quandoque corrumpetur* (76). Pero ni es cierto que en la tercera vía el principio tenga el sentido que tiene éste del libro *De caelo et mundo*, ni éste se aduce para probar que no pueden ser todos los seres *possibilia esse et non esse* o *corruptibles*, como se aduce aquél en la tercera vía, sino para probar que ningún ser puede ser al mismo tiempo *genitum* e *incorruptible, o ingenitum* y *corruptible.*

Además, no se encuentra en todo el cap. 12 ninguna argumentación por reducción al absurdo para probar la existencia ni del universo ni de ningún ser del mismo, así como ni tampoco el otro principio del primer grado: *quod non est non incipit esse, nisi per aliquid quod est*, esencial también a la tercera vía.

Y menos aún, el segundo grado de la vía en que, a partir de la existencia de seres necesarios que tienen en otro la causa de su

---

(75) Cf. *In De caelo et mundo*, lect. 26, n. 6 y lect. 29, n. 5, EL, t. 3, pp. 106 y 116; ed. Spiazzi, nn. 258 y 280.

(76) ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, I, c. 12, 283 a 25-30; S. TOMÁS, *ibíd.*, lect. 29, n. 8; EL, t. 3, p. 116; ed. Spiazzi, n. 283.

necesidad y su existencia, se demuestra la existencia de un ser nenesario por sí mismo.

Y, en fin, por lo que se refiere a los comentarios de Santo Tomás, siendo como son posteriores a la Primera Parte de la *Suma,* al formular el Santo la tercera vía, no los pudo tener en cuenta.

Creemos, pues, exagerada la afirmación de O'Donoghue: «It is not this text but the texts we have examined above which inspired St. Thomas. It is in *De caelo*, I, 12 in particular that we find the formulae peculiar to the *Tertia Via*» (77). No basta encontrar en *De caelo et mundo* una frase o dos que sea idéntica material o formalmente a otra de la tercera vía para afirmar que toda la argumentación depende de ella, o se inspira en ella.

2) ¿Se podría, al menos, calificar o considerar estos capítulos del libro *I De caelo et mundo,* y sobre todo las lecciones correspondientes del comentario de Santo Tomás, de *fuentes de interpretación* de la tercera vía, como parecen preferir M. F., Descoqs, Muñiz y Connolly? Pudiéramos concederlo; y de hecho, nosotros mismos recurriremos a este pasaje más adelante, al proponer nuestra interpretación del primer grado o etapa de la vía. Pero, repetimos, no en calidad de fuente de inspiración de la tercera vía, sino en cuanto recurso para conocer mejor el sentido del principio: *quod possibile est non esse, quandoque non est* que formula el Angélico en la tercera vía. Y menos como única y exclusiva fuente de interpretación de la misma, ya que la tercera vía ofrece mayores analogías, en su proceso demostrativo, con otras formulaciones tomistas del mismo argumento (78) y otros pasajes de otras obras en que también enuncia el Angélico éste y otros principios de la prueba.

Los capítulos, pues, 10-12 del libro *I De caelo et mundo* y el correspondiente Comentario de Santo Tomás (lec. 22-29) pudieran considerarse—concluímos—como *fuentes de interpretación,* pero no como *fuentes de inspiración* de la tercera vía.

D) AVERROES Y LA TERCERA VIA

1. El P. Bouyges fue el primero que propuso, en 1932, una comparación de la tercera vía con el pasaje de la *Destructio destructionum* de Averroes, en que éste critica y rectifica el argumento de Avicena a fin de convertirle en un argumento válido y proba-

(77) O'DONOGHUE, *art. cit.,* p. 135, nota.

(78) SANTO TOMÁS, *Summa cont. gent.,* I, c. 15; II, c. 15; *Compendium theologiae,* c. 5.

tivo (79). En este pasaje, dice, «la manière dont Averroes oppose le possible au nécessaire et monte de l'un à l'autre n'est pas la manière d'Avicenne, et que, d'autre part, c'est avec elle, non avec celle d'Avicenne, que la conception de la *tertia via* offre le plus d'analogies» (80). Y en un artículo posterior (81) proponía leer, juntamente con el cap. 6 del libro XII de la *Metafísica,* de Aristóteles, el texto 30 de los comentarios de Averroes a dicho libro, de donde se obtendrían grandes ventajas para la interpretación de la tercera vía.

El P. Saffrey, en su citada recensión del artículo del P. Holstein, en que éste señalaba con Chambat algunas semejanzas vervales «frappantes» entre el texto de la *Metafísica* de Aristóteles y el de la tercera vía, transcribe el texto a que aludía últimamente el P. Bouyges, observando por su parte que «les correspondances de vocabulaire reparaissent aussitôt si, au lieu de considérer le texte d'Aristote on se reporte à la paraphrase d'Averroès» (82). Y añade: «sans doute ce serait encore aller trop loin que de vouloir à toutes forces mettre des membres de phrases en parallèle, mais il ne fait pas de doute que, dans la mesure où S. Thomas s'est inspiré de la démarche aristotélicienne, c'est dans ce texte qu'il l'a étudiée, c'est à ce texte qu'il a emprunté les éléments de son vocabulaire» (83).

Veamos primeramente uno y otro texto de Averroes, y comparémoslos con la tercera vía a fin de señalar después las semejanzas y diferencias entre ambos, y ver de decidir si Santo Tomás se inspiró o pudo inspirarse en ellos.

2. La prueba de la «Destructio destructionum»

Averroes critica repetidas veces en su *Destructio destructionum* la división del ser en *posible* y *necesario* que hacen Avicena y Algazel siguiendo la doctrina de los *Mutakalim,* y también su argumento para demostrar la existencia de Dios basado en ella y en la contingencia y posibilidad del mundo (84).

---

(79) M. Bouyges, *Exégèse de la tertia via de saint Thomas d'Aquin,* en *Rev. de Phil.,* 32 (1932), pp. 126-128.

(80) *Ibíd.,* p. 128.

(81) *Pour l'interprétation des quinque viae de saint Thomas d'Aquin,* en *Recherches de Science Religieuse,* 36 (1949), pp. 597-598.

(82) *Bulletin thomiste,* 8 (1947-53), n. 270, p. 240.

(83) *Ibíd.,* p. 241.

(84) Cf. *Destructio destructionum philosophiae Algazelis,* disp. 3, resp. ad dub. 23, en Averrois Cordubensis, *Opera Omnia,* Venetiis, 1573, t. 9, f. 55rb-56rb; disp. 4, ad dub. 5, f. 71rb-72ra; disp. 4, ad dub. 6, f. 72rb-73va; disp. 8, ad dub. 1, f. 98va-99rb, y disp. 10, ad dub. 3, f. 104ra-b.

Averroes ofrece *tres rectificaciones* sucesivas del argumento de Avicena de modo que pueda ser válido. La primera, en la *disputación cuarta*, respuesta a la cuestión o duda sexta. Dice así:

(1) «Ponere causas possibiles infinitas sequitur ex eo ponere possibile, cui non est egens. [;] ponere vero res necessarias, habentes causas infinitas, sequitur ex eo ut sit id, quod positum est habere causam, non habere causam. Et hoc profecto est verum, nisi quod falsitas, quae sequitur ex talibus causis, est alia ab ea, quae sequitur ex causis a natura possibilitatis.
Quare, si aliquis voluerit ut probatio huius sermonis Avicennae sit praelatio [*sic*, pro *probatio*] demonstrationis, et faciat sic [:] etiam [entia?] possibilia, impossibile est ut sint absque causis, et procedet in infinitum [85]. et si procedit in infinitum, non erit ibi causa, et sequitur quod sit possibile sine causa: et hoc est falsum et non est falsum quod deveniet ad causam necessariam. et haec causa necessaria non evadit quin sit necessaria, aut cum causa, aut sine causa. si cum causa, interrogetur etiam de hac causa, et aut devenient causae in infinitum, et sequetur ut sit absque causa id, quod positum fuit cum causa. et hoc est falsum. et impossibile est quin finiatur ad causam necessariam absque causa, i[d est] ex se, et hoc est necessarium in esse necessario, et in hac specie divisionis erit demonstratio vera. Sed cum proferetur eo modo, quo protulit Avicenna, non est verum multis modis» (86).

Y en la *disputación octava*, respuesta a la primera cuestión, expone de nuevo su rectificación del argumento de Avicena, después de reprobar el modo de presentarla Avicena, Algazel y algunos «sapientes Maurorum posteriorum».

(2) «Attamen, *vía, qua possibile est apud me,* adeo ut appropinquetur naturae demonstrationis [Avicennae], est quoniam *entia possibilia in esse ex se,* exitus eorum a potentia in actum erit necessario ex extrahente, quod est in actu s[cilicet] agente movente ea, et extrahente ea a potentia in actum. Et si extrahens esset etiam de natura possibilis, necesse est ut sit etiam ei extrahens. Et si hoc etiam esset de natura possibilis ex se, necesse esset ut sit hic extrahens *necessarium ex se,* non possibile. Et hoc quidem ad conservandum ea quae sunt hic, et permanebit semper natura causarum possibilium, praecedentium quidem in infinitum, nam cum ipsae fuerint infinitae, ut apparet ex natura earum, et unaquaeque earum sit possibilis, necesse est ut causans in eis hoc, s[cilicet] tribuens eis continuitatem, sit quid necessarium ex se, cum

(85) El P. Bouyges nos da una traducción más inteligible de este pasaje, que en la traducción antigua está un poco oscuro: «unde si aliquis velit ordinare dictum Avicennae declaratum debet ipsum tali ordine signare sine dubio. Videlicet entia possibilia indigent sine dubio de causis praecedentibus. Et ideo si illae causae possibiles fuerint: oporterent causari ab aliis causis: et sic procederent ad infinitum: et si sic: nulla ergo erit hic causa ultima...» *Art. cit.*, p. 127.

(86) *Obra cit.*, disp. 4, ad dub. 6, t. 9, f. 72rb-72va

appareat in eis necessitas processus in infinitum, s[cilicet] rerum possibilium ex se. Quoniam, si reperiretur tempus, quo non moveretur aliquid omnino, non esset via ad innovationem motus... et *illatio probationis de necessitate in esse hoc modo probationis sufficit apud me hac via, et est veritas*» (87).

Y finalmente, en la *disputación décima*, respuesta a la cuestión tercera:

(3) «Attamen cum intelligitur per necessarium in esse ens necessarium, et per possibile possibile verum, finitur res ipsa proculdubio ad ens, non habens causam. Et est ut dicatur omne ens aut erit possibile, aut necessarium. Si possibile, habet causam et, si illa causa fuerit de natura possibilis procedit res ipsa, et cessat emanatio ad causam necessariam, iterum interrogatur illa causa necessaria, cum fuerit possibile etiam ut necessarii aliquod sit habens causam et aliquod non habens causam. Et si quidem ponitur causa de natura necessarii habentis causam, sequeretur processus, et deveniet res ad causam necessariam, non habentem causam» (88).

3. Texto del comentario de la Metafísica de Aristóteles, XII, c. 6

Veamos también el texto del comentario de Averroes al libro XII, c. 6 de la *Metafísica* de Aristóteles, en el que el P. Saffrey se inclina a ver ciertas correspondencias de vocabulario con la tercera vía.

(4) «Deinde dicit: possibile enim est, ut quod est in potentia, non sit ens, et hoc quod dixit, si fuerit in potentia substantia, possibile esset, ut non sit ens simpliciter. Id est, quia corrumpetur in aliqua hora. Et hoc quidem determinatum est in Naturalibus, quod omne, cuius substantiae admiscetur potentia, est generabile et corruptibile. Et si fuerit in potentia motor in loco, impossibile est ut non moveat omnino, neque in substantia, neque in loco, neque in aliquo modorum potentiae. Et hoc intendebat, cum dixit: necesse est igitur ut tale principium sit substantia, quae est actio. Quia causa potentiae in rebus, in quibus est potentia, est materia, ut dictum est in Naturalibus... Et quia istae substantiae sunt moventes sine aliqua potentia, necesse est ut sint sine omni materia, cum necesse est ut sint aeternae. omne enim aeternum est actio pura: et omne quod est actio pura, non habet potentiam.

D[einde] d[icit]. Quamvis hic est quaestio, i[dest] si isti sermones dicant ut actio sit ante potentiam, est tamen hic quaestio. Existimatum enim est, quod potentia est ante actum, quia existimatum est, quod omne agens fuit in potentia, et non omne, quod est in potentia aget: unde et potentia videtur prior actu...

Deinde dicit: sed quamvis ita sit, nullum entium. idest. et hoc est impossibile, quum, si motor omnis, et agens haberet potentiam movendi et agendi, possibile esset ut in aliqua hora

(87) *Ibíd.*, disp. 8, ad dub. 1, f. 98vb-99rb.
(88) *Ibíd.*, disp. 8, ad dub. 3, f. 104rb.

nihil esset: et tunc possibile esset quodlibet esse et non esse. quum, si possibile est, ut primus motor non sit ut non moveat, possibile erit ut nihil sit omnino. quod est impossibile, ut dictum est prius, ubi loquutus est quod actus sit ante potentiam» (89).

4. El argumento de la «Destructio destructionum» y la tercera vía

En el número 2 hemos visto tres rectificaciones sucesivas que Averroes hizo del argumento de Avicena *ex possibili et necessario*. Las tres guardan entre sí estrecha relación y pudieran considerarse como tres formulaciones de la misma rectificación; bien que la segunda introduce explícitamente un elemento nuevo: la impotencia del *possibile in esse ex se* de pasar de la potencia al acto, que es de origen aristotélico, y que no encontramos en las otras dos formulaciones.

¿Qué relación guardan con la tercera vía?

a. *Semejanzas*. Como en la tercera vía, en las tres se parte de la existencia de seres posibles, del *possibile verum*—existente—(número 2), que son necesariamente causados. Se invoca luego la imposibilidad de un proceso al infinito en la serie de causas de los seres posibles, para llegar así, al final de una primera etapa de la prueba, a una causa necesaria, sin la cual no existirían los seres posibles. Ahora bien, prosigue la argumentación de Averroes, o bien esta causa necesaria tiene a su vez una causa o no. Aun en el primer caso, es necesario llegar a una causa no causada, necesaria por sí misma —*ex se*—, pues no es tampoco posible proceder al infinito en la serie de causas necesarias que son a su vez causadas. Existe, pues, una cierta semejanza en la marcha general de la demostración, que se hace en dos etapas, como en la tercera vía. Estamos, pues, más próximos a la argumentación de la tercera vía que con la prueba de Avicena.

b. *Diferencias*. No obstante esta semejanza en el proceso general de la argumentación, existe entre ellas una diferencia fundamental, que nos hace excluir una influencia formal e inmediata. En ellas no encontramos la argumentación por reducción al absurdo a que recurre la tercera vía para probar que debe existir algún ser necesario. La argumentación de Averroes sigue la trama general de

(89) [Averroes], *Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII cum* Averrois Cordubensis *in eosdem commentariis, et Epitome*, en Averroes, *Opera omnia*, Venetiis, 1574, t. 8, f. 315ra-b.

la de Avicena, como él se había propuesto (90), demostrando directamente la existencia de la causa partiendo de la razón misma de posible, que de suyo exige una causa para poder existir.

Existe, es verdad, un cierto recurso al absurdo, pero sólo como término de la argumentación directa en busca de la causa última, y supuesto el proceso al infinito, que él excluye explícitamente.

c. Por otra parte, no consta que Santo Tomás haya conocido esta obra de Averroes. Santo Tomás conoció y utilizó abundantemente los comentarios de Averroes a las obras de Aristóteles, que cita frecuentemente, y también el *De substantia orbis;* pero en todas sus obras no se hace ni una sola referencia a la *Destructio destructionum philosophiæ Algazelis* (91). Creemos que éste es un indicio más que suficiente para excluir toda influencia de estas pruebas respecto de la tercera vía.

En fin, como reconoce el mismo P. Bouyges, no obstante la semejanza en la marcha general de ambas argumentaciones, no son del todo idénticas, y, por consiguiente, «le fond du problème demeure non résolu. Quant aux particularités de la première partie —concluye él, y nosotros con él—c'est ailleurs qu'il faudrait les chercher» (92).

5. El texto del comentario a la Metafísica, XII, c. 6 y la tercera vía

¿Utilizó Santo Tomás este texto del comentario de Averroes a la *Metafísica* al formular la tercera vía? ¿Existen entre ellos las «correspondences de vocabulaire» de que habla el P. Saffrey?

Ciertamente Santo Tomás conocía y tenía presentes los Comentarios de Averroes a las obras de Aristóteles cuando leía al Filósofo. Más; el P. Salman ensayó probar que Santo Tomás utilizó los comentarios de Averroes a la *Física* de Aristóteles al exponer y formular las dos primeras vías, sobre todo en la *Suma contra los*

(90) Averroes se había propuesto solamente rectificar el argumento de Avicena, conservando en lo posible su trama general. Véase cómo se expresa él mismo al principio de los textos (1) y (2).

(91) La traducción latina que editó Juntas en su edición de las *obras* de Averroes, y que nosotros hemos citado anteriormente, ha sido hecha sobre el hebreo por Calo Calomynos y publicada por primera vez en 1527. Existía otra traducción latina hecha sobre el árabe, del siglo XIV, probablemente la primera. Pero no había traducción de esta obra en el siglo XIII, y Santo Tomás no ha podido por tanto conocer la *Destructio destructionum* de Averroes. Cf. M. Bouyges, Introd. a su edición del *Tahafot at-Tahafot* [=Destructio destructionum], Beyrut, 1930, p. XXIII.

(92) *Art. cit.*, p. 128.

gentiles (93); y últimamente el P. Bouyges ha hecho observaciones similares respecto del comentario a la *Metafísica* y las *cinco vías*, en las que de hecho no se cita más que la *Metafísica* de Aristóteles (94). Pero creemos que esto no basta para establecer una inspiración averroista de la tercera vía. Ello nos permitiría concluir, a lo sumo, que Santo Tomás pudo tener presente este pasaje de su comentario a la *Metafísica*—pues lo conocía—, y eso en la medida en que Santo Tomás se hubiese inspirado en Aristóteles, lo cual hemos visto no ofrecía grandes probabilidades.

Por otra parte, el texto de Averroes ofrece alguna mayor semejanza con el de la tercera vía que el de la versión antigua de Aristóteles; pero ni el proceso de la demostración es el mismo, ni las «correspondencias de vocabulario» de que habla el P. Saffrey nos parecen del todo concluyentes.

En primer lugar, el proceso demostrativo ofrece las semejanzas y diferencias que hemos visto más arriba presentaba la argumentación de Aristóteles para probar la existencia de algún ser necesario y eterno, motor siempre en acto sin mezcla alguna de potencia. El comentario sigue muy de cerca el texto que explica; y ya vimos anteriormente que el origen aristotélico de la tercera vía ofrecía grandes dificultades. Ni encontramos en él las dos etapas que distinguíamos en la tercera vía, ni el término de la prueba es considerado explícitamente como causa de todos los seres, bien que esto no sea del todo extraño al pensamiento de Averroes, como hemos podido advertir en los textos citados anteriormente, tomados de su *Destructio destructionum philosophiae Algacelis* (95).

Solamente una semejanza se puede establecer entre el proceso por reducción al absurdo de ambas demostraciones. Estas semejanzas son mayores aquí que entre la demostración de Aristóteles y la tercera vía, pues aquí encontramos ciertas «correspondences de vocabulaire» que echábamos de menos en la versión antigua de Aristóteles que usaba Santo Tomás. En efecto, Averroes excluye con Aristóteles la hipótesis de que la potencia precediese al acto, porque de ahí se seguiría que «possibile esset ut *in aliqua hora nihil esset*» (Santo Tomás: «impossibile est autem omnia quae sunt talia [semper] esse: quia quod possibile est non esse, *quandoque* non est»); y entonces todas las cosas podrían ser o no ser: «et tunc possibile esset quodlibet esse et non esse»; y como en dicha hipótesis sería posible que el primer motor no moviese, sería también

(93) *Bulletin thomiste,* 4 (1934-36), n. 937, pp. 605-608.
(94) *Art. cit.* de *Recherches de Sc. Relig.*, pp. 593-601
(95) Cf. más arriba, pp. 62-64.

posible que nada existiese en absoluto: «possibile erit ut nihil sit omnino» (Santo Tomás: «Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus...»).

¿Qué concluir? No obstante estas ciertas semejanzas de terminología, creemos que ellas no nos autorizan a hacer depender la tercera vía, ni siquiera el primer grado, de Averroes con exclusión de otras dependencias, tanto más cuanto que una mayor semejanza verbal la encontramos en Avicena y sobre todo en Maimónides. En efecto, toda la argumentación de Averroes, como la de Aristóteles, procede por reducción al absurdo a partir de la hipótesis fundada en la dificultad, de que parece que la potencia precede al acto: en este caso—dice—se seguiría que todos los seres podrían existir o no existir y, en fin, entonces podría ser que nada existiese. En la tercera vía, en cambio, no se hace depender la posibilidad de existir o no existir de algunos seres de dicha hipótesis de la precedencia de la potencia respecto del acto, sino del hecho que constatamos nosotros mismos de que algunos comienzan a existir por generación y cesan de existir por corrupción. Y en el recurso al absurdo para excluir la posibilidad de que todos los seres sean *possibilia esse et non esse* tampoco se invoca para nada explícitamente dicha hipótesis. De ahí, lo repetimos una vez más, no se puede deducir que Santo Tomás se haya inspirado en esta argumentación de Aristóteles y en la de su comentador Averroes, al formular el primer grado o etapa de la vía.

E) RICARDO DE SAN VICTOR Y LA TERCERA VIA

1. Finalmente, también se ha comparado la tercera vía con una argumentación de Ricardo de San Víctor, sugiriéndose ésta como una de las posibles fuentes de inspiración de aquella.

Una semejanza entre ambas la señalaban ya, como vimos en la primera parte, Gregorio de Valencia, Adam Tanner y L. Janssens en sus comentarios a la *Suma teológica*, y J. Urráburu en sus *Institutiones Philosophiae* (96); Baeumker en su *Witelo* (97), y Grünwald en su estudio histórico sobre las pruebas de la existencia de Dios en la Edad Media (98).

Pero quien ha señalado las analogías entre ella y la tercera vía de manera que pudiera, según él, considerarse como una posible

(96) Cf. primera parte de este estudio, nn. 2 y 4.
(97) *Witelo*, p. 313, nota.
(98) *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis um ausgang der Hochscholastik, ed. cit.*, pp. 78-83.

fuente de la misma, ha sido el P. Bouyges en su estudio sobre la tercera vía (99). Entre las demostraciones de la existencia de Dios de los autores cristianos anteriores a Santo Tomás, dice, hay una «que l'on a eu tort de négliger dans la controverse... J'ai été frappé, en la lisant, par les *analogies fondamentales qu'elle offre avec la tertia via*» (100).

Veamos primeramente la prueba misma de Ricardo de San Víctor, para luego ver de determinar las analogías que ofrece con la tercera vía y la influencia que haya podido tener en la concepción y formulación de la misma, y si se puede considerar como posible fuente de la misma.

2. La prueba de Ricardo de San Víctor

Como su maestro Hugo de San Víctor, Ricardo se apoya principalmente en la experiencia al formular sus pruebas de la existencia de Dios, tomadas de los seres que comienzan a existir y de la variedad y diversidad de grados de perfección que encontramos en los seres.

Ricardo de San Víctor expone la primera de ellas—su fundamental y principal prueba de la existencia de Dios—en los primeros capítulos del libro *De Trinitate* (101).

Establece en primer lugar, que todo lo que existe o bien existe *ab aeterno*, o bien comenzó a existir en el tiempo: «aut ab aeterno habet esse, aut esse coepit in tempore». Por otra parte, lo que existe, o bien tiene su ser por sí mismo o bien lo recibió de otro. Consiguientemente, lo que existe, o bien existe *ab aeterno et a semetipso*, o por el contrario ni *ab aeterno* ni *a semetipso*, o finalmente *ab aeterno*, pero no *a semetipso*, pues no es posible que una cosa exista *a semetipso* y no sea *ab aeterno*.

(1) «Omne quod est—dice—, aut esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio quam a semetipso. Universaliter itaque omne esse triplici distinguitur ratione. Erit enim esse cuilibet existenti, aut ab aeterno, et a semetipso, aut e contrario, nec ab aeterno, nec a semetipso, aut mediate inter haec duo ab aeterno quidem, nec tamen a semetipso. Nam illud quartum quod huic tertio membro videtur e contrario respondere, nullo modo ipsa natura patitur esse. Nihil enim omnino potest esse a semetipso, quod non sit ab aeterno. Quidquid enim ex tempore esse coepit, fuit quando nihil fuit: sed quandiu nihil fuit, omnino nihil habuit, et omnino nihil

---

(99) *Art. cit.*, pp. 129-131.
(100) *Ibíd.*, p. 129. Subrayamos nosotros.
(101) *De Trinitate*, lib. 1, c. 4-8, PL, 196, 892-895.

potuit.; nec sibi ergo, nec alteri dedit, ut esset, vel aliquid posset. Alioqui[n] dedit quod non habuit, et fecit quod non potuit» (102).

Establecido este principio, muestra luego cómo este mundo material, en el que vemos constantemente que unos seres comienzan y otros cesan de existir, no existe por sí mismo ni por tanto *ab aeterno*, sino que ha recibido el ser de otro que tiene de por sí la existencia y por consiguiente existe *ab aeterno*. De lo contrario, si no existiese este ser que tiene por sí mismo la existencia, ni él podría darse a sí mismo la existencia, porque «qui sibi vel aliis initium essendi daret vel potuisset dare, tunc omnino non fuit», ni nada por consiguiente existiría, «quod quam falsum sit ipsa evidentia ostendit, et rerum existentium experientia convincit».

(2) «Ab illo itaque rerum genere incipere debemus, de quibus nullo modo dubitare possumus, et per illa quae per experientiam novimus, ratiocinando colligere quid de his quae supra experientiam sunt, oportet sentire, de illo sane essendi modo qui non est ab aeterno, et eo ipso utique iuxta praedictam rationem, nec a semetipso, quotidiano et multiplici certificamus experimento, incessanter alia videmus secedere, alia succedere, et quae prius quidem non erant in actum prodire; hoc in hominibus, hoc in animalibus incessanter videmus. Idem in arbustis et herbis quotidianis probamus experimentis quod in operatione naturae, idem videmus in operibus industriae. Quod igitur innumera sint quae non fuerunt ab aeterno, quotidiana experientia latere non sinunt.

(3) «Superior enim [autem] ratio invenit quod quidquid ab aeterno non fuit a semetipso esse non potuit: alioquin aperte convincitur quia aliquid sibi initium existendi dedit sub illo instanti, quando nihil habuit, quando nihil omnino potuit, quod quam sit omnino impossibile, sanae mentis hominem nullatenus potest latere» (103).

(4) «Sed ex illo esse quod non est ab aeterno, nec a semetipso, ratiocionando colligitur, et *illud esse quod est a seme, tipso, et eo quidem etiam ab aeterno;* nam, si nihil a semetipso fuisset, non esset omnino unde existere potuissent quae suum esse a semetipsis non habent, nec habere valent.

(5) «Convincitur itaque aliquid esse a semetipso et eo ipso, ut iam dictum est, ab aeterno [;] alioquin fuit quando non fuit, et tunc quidem futurorum nihil futurum fuit, quia sibi vel aliis initium essendi daret, tunc omnino non fuit, quod quam falsum sit ipsa evidentia ostendit, et rerum existentium experientia convincit;

(6) sic sane ex his quae videmus ratiocinando colligimus, ex transitoriis, aeterna, et [sic, pro *ex*] *mundanis*, supermundana, ex humanis, divina: invisibilia enim Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur (Rom. 1)» (104).

---

(102) *Ibíd.*, c. 6, 893-894.
(103) *Ibíd.*, c. 7, 894.
(104) *Ibíd.*, c. 8, 894-895.

3. La prueba de Ricardo de San Víctor y la tercera vía

La prueba de Ricardo de San Víctor ofrece sin duda alguna ciertas analogías con la tercera vía de Santo Tomás.

1) Como en ésta, su argumentación parte de un hecho de experiencia que nosotros constatamos frecuentemente, a saber, la existencia de seres que comienzan y cesan de existir o no existir—*possibile est esse, possibile est non esse* (105)—(cf. nn. 2 y 4).

2) En ambas se hace intervenir la argumentación por reducción al absurdo para probar que no todos los seres pueden ser tales, es decir, que comiencen y cesen de existir, sino que debe existir algún ser necesario, eterno, porque de lo contrario, si todos hubiesen comenzado a existir en el tiempo, nada se hubiese podido dar a sí mismo ni comunicar a otros la existencia, y por consiguiente nada existiría (cf. nn. 3, 4, 5), lo que es contra el testimonio de nuestros sentidos y nuestra experiencia (n. 5).

3) Por otra parte, los términos empleados por Santo Tomás al comienzo de cada una de las *cinco vías: certum est, et sensu constat...* (1.ª vía), *invenimus in istis sensibilibus* (2.ª vía), *invenimus in rebus* (3.ª y 4.ª vía), *videmus...* (5.ª vía) hacen pensar al que ha leído los textos arriba transcritos de Ricardo de San Víctor que Santo Tomás se ha inspirado en esos pasajes y otros similares de Ricardo de San Víctor para fundamentar en la experiencia sus pruebas de la existencia de Dios, lo que es tanto más probable, cuanto que no encontramos algo semejante en los demás autores cristianos medievales anteriores. Si esto fuese así, sería menos difícil aceptar la prueba de Ricardo de San Víctor como fuente de inspiración de la tercera vía.

No se puede, sin embargo, urgir demasiado esta semejanza, pues la encontramos también en Maimónides, al principio de la tercera y cuarta pruebas: «non est dubium quin entia sunt et *sensu* comprehensibilia», y «notum est quod nos *videmus* semper quaedam quae sunt in potentia et exeunt ad actum...» (106).

4) Santo Tomás conocía ciertamente esta argumentación de Ricardo de San Víctor. Aparte de serle familiar la obra *De Trinitate* de Ricardo, esta argumentación o prueba de la existencia de Dios era adoptada comúnmente por los contemporáneos de Santo Tomás. Así,

---

(105) «Omnia quae coeperunt esse ex tempore pro beneplacito Conditoris, possibile est esse, possibile est non esse.» *Ibíd.*, c. 4, 892.

(106) Maimonides, *Dux perplexorum*, Part. II, c. 2, *ed. cit.*, f. 40v y 41r.; Munk, II, pp. 39-41 y 43.

la encontramos en la *Suma teológica* del Pseudo Alejandro de Hales (107), que Santo Tomás conoció ya y utilizó durante su primera estancia y enseñanza en París; en Pedro de Tarantasia, que sucedió a Santo Tomás en la cátedra de extranjeros de Santiago de París (108), en Juan Peckam y Mateo de Aquasparta, etc. (109).

Esto, la intervención en ambas de la argumentación por reducción al absurdo para probar que no todos los seres pueden comenzar y cesar de existir, sino que tiene que existir algún ser necesario, eterno; y finalmente algunas semejanzas—incluso verbales—en el proceso de dicha argumentación, nos hacen pensar en la posibilidad de que Santo Tomás se ha inspirado en esta prueba de Ricardo de San Víctor para formular su argumentación por reducción al absurdo en el primer grado o etapa de la vía.

CONCLUSION

Como conclusión de nuestro estudio histórico del *problema de las fuentes de la tercera vía* de Santo Tomás para probar la existencia de Dios, que hemos abordado en este estudio, resumamos primeramente los resultados obtenidos, y veamos luego cuál nos parece ser la solución más aceptable de este problema que ha sido tan discutido en estos últimos treinta años, incluso hasta nuestros días.

Primeramente abordamos la historia del problema: sus orígenes, su evolución y principales soluciones que se le han dado hasta nuestros días. Allí hemos visto cómo se la ha hecho depender de Aristóteles, de Avicena, de Averroes, de Maimónides, y Ricardo de San Víctor, sin que ninguna de dichas soluciones haya logrado imponerse definitivamente.

Hemos examinado luego cada una de estas fuentes que se han asignado a la tercera vía, señalando las conveniencias y diferencias que existen entre ellas y la tercera vía. Todas guardan cierta seme-

---

(107) *Summa theologica*, lib. 1, tr. 1, q. 1, c. 1, Quaracchi, 1924, t. 1, pp. 40-41. Recientemente el P. V. Doucet, OFM, ha demostrado en los *Prolegómenos* al último volumen de la monumental edición de Quaracchi (t. 4, pp. LIX-CCCCXVI (1948), que las fuentes de la *Compilación* que es la *Suma* pseudo-alejandrina, terminada en 1245, han sido, para la primera parte y la tercera, el comentario de Juan de Rupella a las Sentencias de Pedro Lombardo, para la segunda, otro, que nos es todavía desconocido.

(108) *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, en A. DARIELS, O. S. B., *Quellenbeiträge und Unter suchungen sur Geschichte der Gottebeweise in dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogio des Hl. Anselm.* (*Beiträge*, VIII, 1-2), Münster, 1909, p. 68.

(109) J. PECKAN, *In I Sent.*, dist. 2, q. 1, arg. 7, en A. DANIELS, *ibid.*, p. 48; M. DE AQUASPARTA, *In I Sent.*, dist. 2, a. 1, q. 1, en A. DANIELS, *ibid.*, pp. 54-55.

janza en el proceso demostrativo e incluso algunas parecen presentar ciertas correspondencias de vocabulario. Pero las diferencias que encontramos entre cada una de ellas y la tercera vía muestran suficientemente, así lo creemos nosotros, que *ninguna de ellas ofrece todas las garantías de poder ser considerada, con exclusión de las demás, como la verdadera y única fuente de la tercera vía de Santo Tomás.*

Creemos, no obstante, que algunas de ellas al menos no han dejado de influir de algún modo en Santo Tomás al formular éste la tercera vía en la *Suma teológica.*

La argumentación de la tercera vía se mueve toda ella dentro del esquema general de la prueba de Avicena *ex possibili et necessario,* y en este sentido convenimos en que la tercera vía es de inspiración aviceniana.

Pero la tercera vía de Santo Tomás presenta una modalidad extraña a la prueba aviceniana: la argumentción por reducción al absurdo para probar que no todos los seres pueden ser *possibilia esse et non esse,* sino que tiene que existir además algún ser necesario. Y esta modalidad, encuadrada dentro del marco de la prueba aviceniana *ex possibili et necessario,* la encontramos precisamente en el argumento de Maimónides. De ahí que no podamos menos de afirmar que la prueba de Maimónides debe considerarse como fuente de inspiración de la tercera vía, sobre todo por lo que se refiere a la argumentación del primer grado o etapa de la vía.

Pero ¿es la prueba de Maimónides la fuente inmediata y única de la tercera vía aun teniendo en cuenta solamente la argumentación por reducción al absurdo? Creemos que no es posible afirmarlo en sentido exclusivo. Pudo muy bien inspirarse inmediatamente en Maimónides para proceder así, por reducción al absurdo, en el primer grado de la vía, y formular luego dicha argumentación por su cuenta, libre e independientemente, o incluso inspirándose en otra.

Desde luego, el sentido de la argumentación por reducción al absurdo nos parece debe orientarse hacia el pasado, hacia el no-ser y la nada absoluta que ha debido preceder a la existencia de los seres *possibilia esse et non esse,* que nosotros vemos comienzan y cesan de existir, y consiguientemente hacia la necesidad de una causa que les haya podido comunicar el ser que tienen y han recibido de otro. Así creemos que lo exige la lógica de la argumentación.

Este sentido es extraño a la argumentación de Maimónides que recurre a la nada absoluta que hubiera precedido a la existencia actual de los seres *possibilia esse et non esse* a la que se hubiese lle-

gado necesariamente como consecuencia de la corrupción progresiva y aniquilación final de los seres *possibilia esse et non esse.*

Coincide, sin embargo, con el sentido de la argumentación de Ricardo de San Víctor, que Santo Tomás conocía perfectamente como sus contemporáneos y que ya vimos anteriormente ofrecía algunas semejanzas con la tercera vía que nos hacen pensar también en ella como fuente parcial de inspiración de la tercera vía.

Sin excluir, pues, y aun concediendo gustosos una cierta inspiración respecto de los argumentos de Avicena, y sobre todo de Maimónides y de Ricardo de San Víctor en cuanto a la argumentación por reducción al absurdo del primer grado o etapa de la vía, creemos que la tercera vía, tal como está formulada en la *Suma teológica,* es obra personal del Santo en el sentido que, aun teniendo él en cuenta las formulaciones de la prueba de Avicena, Maimónides y Ricardo de San Víctor, la ha querido formular así, porque así la ha creído válida y probativa en todas sus partes y articulaciones.

Consiguientemente, el sentido de la misma ha de buscarse en Santo Tomás mismo, en su doctrina sobre los diversos conceptos y principios que constituyen o integran la argumentación.

El recurso a las fuentes, siempre útil, no ha de alegarse como criterio único ni principal de su interpretación última y definitiva.

Manuel González Pola, O. P.

M. R. P. Angel de Blas, O. P.

1896 - 1961

El P. Angel de Blas ha muerto. Tal fue la triste noticia que recibimos de Manila el día 10 de noviembre. Y murió después de haber resistido seis ataques de corazón. ¡La pérdida ha sido grande! Así, estamos seguros, han exclamado no solamente sus hermanos de hábito, sino centenares de filipinos, a quienes el P. Blas amaba de corazón, y por los cuales trabajó infatigablemente treinta y nueve años. También para la ciencia ha sido una gran pérdida la muerte del P. Blas, pues dadas sus dotes intelectuales, su preparación científica, filosófica y teológica, eran de esperar los frutos más maduros de su constante trabajo en esta época de su vida.

1

Nació el P. Angel de Blas en Bocigas, Soria, el 1 de marzo de 1896. Siendo aún niño su familia se trasladó a Madrid, donde cursó los estudios elementales y el bachillerato. Bien dotado y amigo del estudio se distinguió ya en sus primeros años entre sus compañeros de clase. El 15 de septiembre de 1913 hizo su profesión religiosa en la Orden de Predicadores, e inmediatamente dió comienzo a los estudios de Filosofía en el Convento de Santo Tomás de Avila. Su talento filosófico pronto se manifestó en la comprensión de los difíciles problemas que plantea la Filosofía, y que él discutía con verdadera profundidad. En diciembre de 1919 fue destinado al Colegio de Rosaryville, en Estados Unidos de Norteamérica, para que continuase sus estudios de Teología, comenzados en Avila. Fue en Washington, D. C., donde, el 25 de mayo de 1920, recibió la Ordenación Sacerdotal. En la Universidad Católica de América estudió ciencias biológicas durante dos años, aprendió el inglés y completó su carrera eclesiástica. No se concretaba el P. Blas, en sus años de estudiante, a preparar las lecciones de clase. Gran amigo del saber, leía y estudiaba cuantos libros de valía caían en su mano. De aquí la gran erudición que poseía al terminar su carrera de estudiante.

2

En el Colegio de San Juan de Letrán empieza el P. Blas su profesorado. Ocho años continuos consume en la explicación de las ciencias naturales. La Biología y la Zoología parecían no contener secretos para su penetrante inteligencia. Sus estudiantes le apreciaban porque a la penetración de las cuestiones el P. Angel unía la claridad en la exposición. Lo mismo sucedía en la enseñanza de las Matemáticas y de otras disciplinas que también enseñó.

En junio de 1920 pasó a la Universidad de Santo Tomás, donde se graduó, el 18 de marzo de 1931, de Licenciado en Filosofía y Letras, y de Doctor el 25 de marzo de 1934, obteniendo la máxima calificación. Su profesorado en la Universidad ha sido algo extraordinario. Y es que el P. Blas, a las ansias de búsqueda de la verdad, unía las de comunicar a los demás las verdades investigadas. Por eso nunca puso obstáculo a que se le multiplicasen el número de horas de enseñanza. Año hubo en que ascendieron a veinticuatro el número de horas semanales. Y no es que el P. Blas se concretase a la enseñanza de una parte de la Filosofía solamente y que no hiciese más que repetir lo mismo en las distintas horas de clase, pues nos consta que no hubo parte de la Filosofía que el P. Blas no enseñase. Y además sabemos por propia experiencia que el P. Blas siempre era nuevo en el modo de explicar las mismas cosas. Tenía la gran habilidad de acomodarse a sus estudiantes en sus explicaciones y observar métodos realmente científicos en las mismas.

Tuvo en un principio gran interés por la Psicología Experimental; sus conocimientos de las ciencias naturales le encauzaron en esa dirección. Con el fin de conocer las soluciones a los problemas del mundo consciente se asoció con varios profesores de la Facultad de Medicina y conjuntamente realizaron multitud de experimentos. Con ese fin fundó el Laboratorio de Psicología Experimental, y por varios años enseñó, con gran acierto, esa ciencia en varias de sus múltiples ramas.

Su talento, sin embargo, no se aquietaba con las explicaciones que dan los experimentos y la observación. Y por eso a la vez cultivaba la Lógica y la Metafísica. Ambas disciplinas las enseñó por varios años en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad. De *Lógica* explicó, además, numerosos cursos en el Colegio de Artes Liberales y en el Colegio de San Juan Bautista de «La Salle», de los Hermanos de la Doctrina Cristiana. De *Metafísica* fué profesor en los cursos de doctorado, tanto de la Facultad Eclesiástica como de las Facultades civiles. Sabemos que en los últimos años estaba dado totalmente al estudio de los grandes problemas de la Metafísica, que constituía para su talento el campo más apropiado.

También enseñó el P. Blas la Filosofía Moral, y lo hacía con ver-

dadero entusiasmo. Se daba cuenta de la necesidad que tenían la gran mayoría de los estudiantes que acudían a la Universidad de conocer las soluciones verdaderas a los múltiples problemas que la vida moral encierra.

3

La vida del P. Blas no se concretó a la docencia en las clases. La predicación tuvo también en él un maestro. Sus sermones en la Novena del Rosario, en la Iglesia de Santo Domingo, llamaron siempre la atención por la solidez de doctrina y la oportunidad del tema. En los Ejercicios Espirituales a los estudiantes fuė siempre uno de los más asiduos colaboradores. También dió el P. Blas conferencias y Ejercicios Espirituales a varias comunidades religiosas.

Tampoco faltó el P. Blas con sus ponencias en las diversas semanas de estudio que en Filipinas tuvieron lugar, sobre todo cuando se trataba de Educación y Enseñanza. Porque el P. Blas fuė un gran pedagogo y educador. Hasta en el Congreso Legislativo de Filipinas intervino el P. Blas, no en persona, mas sí a través de sus representantes filipinos, cuando se trató de pasar leyes contrarias al espíritu cristiano en materia de enseñanza. Y la fuerza de sus argumentos fuė tan decisiva, que las leyes no llegaron a aprobarse.

De espíritu abierto y corazón sensible, el P. Blas supo comprender a muchos de sus estudiantes, quienes de esa manera fueron ganados para la Iglesia de Cristo. El mismo preparó a varios de esos estudiantes para recibir las aguas regeneradoras del Bautismo. Ese mismo espíritu daba confianza a otros muchos, que se le acercaban a consultarle sus problemas, tanto de orden religioso como de orden intelectual.

Muchas han sido las tesis doctorales cuyo tema fuė sugerido por el P. Blas, y muchas las que, teniéndole a él por guía y director, se han presentado en la Universidad. Era, sin embargo, bien sabido que como examinador era algo temible. Sus conocimientos profundos fácilmente le sugerían verdaderas dificultades, cuya solución no era tan fácil de dar a los candidatos que se examinaban. De ahí el miedo que se le tenía. Sin embargo, a la hora de la votación era generoso. A su gran inteligencia acompañaba un corazón no menos grande.

4

Varios fueron los puestos de responsabilidad que el P. Blas tuvo que desempeñar. Fuė el primero el de secretario-tesorero del Colegio de San Juan de Letrán. A éste siguió el de vice-rector del mismo Colegio, puesto verdaderamente difícil en aquellos años (1927-

1930), ya que sobre él pesaba la dirección del internado del Colegio.

En la Universidad de Santo Tomás primeramente fué decano del Colegio de Artes Liberales, que llegó a ser el más numeroso, después de la Facultad de Medicina. Más tarde lo fué del Colegio de Doctores, en el que organizó el programa de estudios que fué aprobado por el Ministerio de Educación Nacional.

El 8 de noviembre de 1948 recibió el nombramiento de Rector Magnífico de la Universidad de Santo Tomás, que el Gran Canciller, después de obtenida la aprobación de la Sagrada Congregación de Estudios, hizo a su favor. Cuatro años duró su rectorado, que fue grandemente beneficioso para la Universidad; pues, a las mejoras introducidas en el orden material, acompañaron otras de orden académico de gran alcance. No quisiéramos omitir que fue durante su rectorado cuando la estación de «Radio U. S. T.» empezó a funcionar. Como tampoco el que el número de estudiantes fue aumentando de año en año.

Fué además el P. Blas por tres veces Rector del Colegio de San Juan de Letrán. La primera, de 1934 a 1937, y las otras dos, seguidas, de 1955 a 1961. Durante sus rectorados el Colegio mejoró siempre, tanto en el orden material como en el educativo.

5

El P. Angel de Blas no ha sido solamente un buen estudiante y un excelente profesor; ha sido también un profundo escritor. No es nuestra intención enumerar todas sus obras, sino algunas de las más principales.

1.ª *Teoría de las bellas artes: Supremacía de la Literatura sobre todas ellas.* «Unitas», 1931, Manila.

2.ª *La filosofía de la afectividad.* Tesis doctoral. «Unitas», 1933, Manila.

3.ª *Los fenómenos espiritistas.* Prólogo. Manila, 1937.

4.ª *Experimental Psychology.* 2 vols. Manila, 1940.

5.ª *Manual of Experimental Psychology.* Manila.

6.ª *The modern and Thomistic Views regarding the constitution of Psychological Personality.* Opening address, 1941-42.

7.ª *On the nature of Logic.* «Unitas», Manila, 1948, etc.

Ha dejado sin publicar una *Lógica,* muy completa, escrita en latín. En 1956 nos dijo que estaba trabajando en la composición de una *Metafísica,* que no ha visto la luz pública. Además preparaba una edición del *Commentarium in Aristotelis Universam Metaphysicam,* del P. Francisco Araujo, O. P.

En 1932 moría en Manila el R. P. Francisco Marín. Su gran obra, la *Concordia tomista entre la moción divina y la libertad humana,* no había sido concluída. En una multitud de cuadernos, escritos

con claridad, se hallaba la parte terminada, y en otros muchos una multitud de notas que el gran teólogo tenía recogidas. Hubo, pues, necesidad de señalar una persona que se encargase de tan valioso trabajo, a fin de que no fuese a parar entre los infolios del archivo. Y esa persona fuė el P. Blas. Tal era la opinión que ya los Superiores tenían de su valía, no solamente en el campo de la Filosofía, sino también en el de la Teología. Y como resultado de su trabajo tenemos los cuatro volúmenes multicopiados de la gran obra del P. Marín.

No solamente los Superiores de la Provincia supieron aprovecharse de los conocimientos y talento del P. Blas, pues nos consta que la Jerarquía Eclesiástica de Filipinas acudió a él, en los momentos difíciles, después de la guerra, para que les presentase un proyecto de carta pastoral, que consideraban necesario publicar conjuntamente al pueblo filipino.

6

Por último, el P. Blas fue un buen religioso dominico. Cumplidor fiel de sus obligaciones, vivía una vida retirada y de recogimiento. La búsqueda y la contemplación de la verdad eran su ideal y anhelo.

Gran amante de las glorias de la Orden, a N. P. Santo Domingo y Santo Tomás los admiraba como a verdaderos genios. Conocedor, como pocos, de las obras del Doctor Angélico, no se cansaba de recomendar su estudio a fondo para el cultivo de la verdadera y sólida piedad.

La Teología de la Perfección la conocía y la vivía, sobre todo en los últimos años de su vida. Al terminar su último rectorado de San Juan de Letrán pidió a los Superiores le concediesen el retirarse al Convento de Santo Domingo. Y aquí fuė donde terminó sus días.

¡Descanse en paz el P. Blas! Si los Superiores, para coronar su vida de trabajo y estudio, le concedieron el grado de «Maestro en Sagrada Teología», confiamos en que Dios N. S. también se lo haya reconocido, coronándole con la recompensa de la gloria eterna.

B. TURIEL, O. P.

NOTAS

El metafísico del inconsciente

In memoriam de Carlos Gustavo Jung (1875-1961)

El 7 de junio de 1961, y a los ochenta y seis años de edad, fallecía en Zurich (Suiza) CARLOS GUSTAVO JUNG, quien mereció el título de *«Metafísico del inconsciente»* por sus estudios sobre los más hondos estratos del psiquismo humano.

Había nacido el 26 de julio de 1875 en Kesswil, cantón de Thurgau, junto al lago de Constanza—donde, en remanso profundo, inicia el Rin su larga peregrinación europea—. Era hijo de un Pastor protestante, circunstancia que influyó no poco en su mentalidad y en sus escritos. Estudió medicina en Basilea, y en 1900 comenzó su carrera psiquiátrica en Zurich, donde tuvo en adelante su domicilio habitual, como profesor, como médico y como investigador. Frecuentó, entretanto, las lecciones de PIERRE JANET y de E. BLEULER; sobre todo, estudió en Viena como discípulo de SIEGMUND FREUD y condiscípulo de ALFRED ADLER. En 1913 se hace definitiva su separación de Freud (ya antes iniciada). Jung prefiere fundar y desarrollar un nuevo sistema psicológico («Psicología Analítica» o «Psicología Compleja»). En 1920 publica su famoso libro *Tipos Psicológicos*. En los años 1921-1926 realiza largos viajes por Africa y por América, con el fin de conocer mejor las tradiciones y leyendas de los pueblos primitivos. Estudió después el simbolismo de la cultura oriental y publicó algunos libros en estrecha colaboración con el sinólogo RICHARD WILHELM y con el mitólogo KARL KERÉNY. Pronunció además múltiples conferencias e intervino activamente en diversos congresos y sociedades culturales. Fue nombrado *doctor honoris causa* de las Universidades de Clark, Harvard, Oxford, Calcuta..., y miembro de numerosas sociedades científicas. Pasó la mayor parte de su larga vida en la ciudad de Zurich dedicado a la investigación psicológica, a la práctica de la psiquiatría y a la escritura de unos 25 libros y 100 artículos.

Aparece Jung como psicoanalista y médico, filósofo, filólogo y

místico... Su personalidad es sumamente rica y compleja. Sus obras han sido traducidas a los principales idiomas y han influído notablemente en la cultura moderna. Quienes le conocieron personalmente le describen como un hombre alto y derecho, de carácter humilde y bondadoso. Fue acusado por algunos de adicto al Nacionalsocialismo (en oposición a los judíos Freud y Adler). Pero Jung negó enérgicamente tales infundios y, como buen suizo, se conservó siempre independiente.

A continuación citamos las *principales obras de Jung* (vertidas al castellano), siguiendo en lo posible el orden cronológico de su primera aparición:

Transformaciones y símbolos de la libido (Buenos Aires, Ed. Paidós, 1952); *Teoría del Psicoanálisis* (Barcelona, Apolo, 1951); *Tipos psicológicos* (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1947); *El Yo y el inconsciente* (Barcelona, Miracle, 1950); *El secreto de la flor de oro* (Buenos Aires, Paidós, 1955); *La psique y sus problemas actuales* (Madrid, Polect, 1935); *Realidad del alma* (Buenos Aires, Losada, 1957); *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica* (Buenos Aires, Losada, 1955); *Conflictos del alma infantil* (Buenos Aires, Paidós, 1945); *Psicología y Religión* (Buenos Aires, Paidós, 1949); *Psicología y Educación* (Ibídem, 1949); *Energética psíquica y esencia del sueño* (Ibídem, 1954). También es importante la obra: C. G. JUNG: *L'homme a la découverte de son âme* (préface et trad. par le Dr. R. Cahen-Salabelle, Genève, Edit. du Mont-Blanc, 1950) (1).

Entre los *estudios sobre Jung* sobresale, en primer lugar, el libro de su discípula y colaboradora Jolan JACOBI: *La psicología de C. G. Jung* (trad. esp., Madrid, Espasa-Calpe, 1947). Le sigue en interés el libro del padre Raymond HOSTIE: *Du mythe a la Religion. La Psychologie Analytique de C. G. Jung* (Bruges, Desclée de Brouwer, 1955). Pueden consultarse también:

V. WHITE: *God and the Unconscious* (London, The Harvill Press, 1952); Oliver BRACHFELD: prefacio a *Teoría del Psicoanálisis* (pp. 6-17); Ramón SARRÓ: introducción a *El yo y el inconsciente* (pp. 5-41); P. FOULQUIÉ-G. DELEDALLE: *La psychologie contemporaine* (París, P. U. F., 1951, 242-250); Pedro MESEGUER: *El secreto de los sueños* (Madrid, Razón y Fe, 1956, pp. 123-136). Son decididos antijungianos: Edward GLOVER: *Freud o Jung* (trad. esp., Buenos Aires, Ed. Nova, 1951), y Oswald BUMKE: *El psicoanálisis y sus satélites* (trad. esp., Barcelona, Ed. Aymá, 1944, pp. 101-158).

En 1907 era Jung un discípulo adicto y un valioso colaborador de Freud. Aunque ya en 1909 tuvo algunas dificultades con el maestro vienés, permaneció dentro del campo freudiano hasta 1913, y publicó, con el beneplácito de Freud, diversas obras sobre el método asociativo en psicoanálisis y sobre las transformaciones de la libido.

En 1913 se separa definitivamente del Psicoanálisis ortodoxo, y

(1) La lista, aunque incompleta, de los libros y artículos de Jung puede verse en J. JACOBI: *o. cit.*, pp. 195-205, y en R. SARRÓ: *El Yo y el inconsciente*, pp. 235-246.

funda su propio sistema, que denomina «Psicología Analítica», y posteriormente «Psicología Compleja» (aunque de hecho sólo prevaleció el primer nombre). En 1920 publica *Tipos psicológicos*, donde ya expone los puntos fundamentales de su doctrina. En años posteriores publicó sus investigaciones más originales, referentes al «inconsciente colectivo», al «proceso de individuación», a la «energética psíquica», a la «esencia del sueño»...

Tratemos de dibujar ahora los rasgos fundamentales de la psicología jungiana.

La Psicología Analítica debe basarse en la experiencia. Pues lo psíquico es algo absoluto, real y experimentable (aunque no siempre sensible). Algo que tiene sus leyes propias, y que nos revela lo más íntimo de nuestro ser. La Psicología Analítica se basa en los principios fundamentales de la *totalidad psíquica* y de la *energética psíquica*. En efecto, la psique no es la sola alma, sino «la totalidad de todos los procesos psíquicos» (2). Comprende, por tanto, las esferas de la conciencia y del inconsciente, más el Yo central que de ambas participa. El inconsciente abarca dos zonas: la zona del inconsciente personal (más cercana al Yo y a la conciencia), y la zona del inconsciente colectivo (más alejada de ambos).

La *conciencia* es «la función o actividad que mantiene la relación de los contenidos psíquicos con el Yo» (3). Es éste el centro o sujeto de la misma conciencia (4). En la conciencia de todo individuo se encuentran (más o menos diferenciadas) cuatro grandes *funciones* congénitas—pensar, intuir, sentir y percibir—, que son como los cuatro puntos cardinales del círculo de la totalidad psíquica. Gracias a esas funciones psíquicas puede el hombre orientarse en la realidad (5).

El *inconsciente pérsonal* contiene «todo lo olvidado, reprimido y también percibido, pensado y sentido bajo el umbral de la conciencia» (6).

Más importante y profundo es el *inconsciente colectivo*, que comprende los contenidos ancestrales, que provienen de la estructura cerebral heredada de todos los antepasados. Es lo más profundo y primitivo de la psique, y como un sedimento de reacciones del gran río de la humanidad (7).

La *psique* no es un todo inerte, sino *un todo energético*. Está transida de *libido* o de energía psíquica, de una energía indiferenciada y general (no precisamente sexual, como pretendía Freud). Energía constante, pero susceptible de ser diversamente transfor-

(2) *Tipos psicológicos*, p. 661.
(3) *Ibídem*, p. 596.
(4) *Ibídem*, p. 629.
(5) *La psique y sus problemas actuales*, p. 40.
(6) *Tipos psicológicos*, p. 595.
(7) *El Yo y el inconsciente*, p. 51-69.

mada y distribuída dentro de la psique merced al mecanismo especial de los «símbolos». Es, pues, algo análogo y correspondiente a la *energía física* (y al igual que ésta, un concepto basado en la experiencia) (8).

La energía psíquica puede expandirse en diversas direcciones, puede tener un movimiento *progresivo*—de adaptación a la vida consciente—, o un movimiento *regresivo*—de intensificación del inconsciente a costa de la conciencia—. En este caso puede producirse el retorno a los estadios primitivos de la evolución psíquica (causa explicativa de las psiconeurosis) (9).

Además, el movimiento energético-psíquico puede dirigirse hacia fuera o hacia dentro. La *extraversión* es una reacción hacia fuera, hacia el objeto. Lo contrario sucede en la *introversión* (reacción hacia dentro, hacia el sujeto). Ambos modos de reacción son complementarios y de verdadero valor. Pueden alternar en la vida del hombre (adolescencia extraversa, madurez introversa) y en la historia de la humanidad (la Edad Media fue introvertida, y el Renacimiento extravertido). Sobre todo, sirven para explicar la formación y el comportamiento de los *dos tipos psicológicos fundamentales:* tipo *extravertido* y tipo *introvertido*. El primero está vuelto hacia fuera, hacia las cosas y la acción; es práctico, atrevido, aventurero, optimista, social, confiado en sí mismo y en los demás. Por el contrario, el segundo está enfocado hacia adentro, hacia las ideas y hacia la especulación; es teórico y pensativo, tímido y desconfiado, pesimista y solitario.

Como ejemplos de ambos tipos cita Jung a *Aristóteles* y a *Platón*. Pero insiste más en otro ejemplo, en el de *Freud* y *Adler,* e incluso trata de explicar la oposición entre las doctrinas extremistas y unilaterales del «Psicoanálisis» y de la «Psicología Individual» por el contraste temperamental de sus autores (extravertido el primero e introvertido el segundo). Pero este segundo ejemplo, y la consiguiente explicación, parecen muy improbables.

«Todo individuo—escribe Jung—posee ambos mecanismos, el de la extraversión y el de la introversión, y sólo el relativo dominio de uno de ellos constituye el tipo» (10). Algunos productos (como el alcohol) inclinan a la extraversión; otros (como el opio) inclinan a la introversión (11).

De la combinación de extraversión e introversión con las cuatro funciones psíquicas antes mencionadas resultan, en total, *ocho tipos psicológicos* distintos: reflexivo extra— e introvertido, sensitivo ex-

(8) Cf. *Energética psíquica y esencia del sueño,* pp. 24-30.
(9) Cf. *Ibídem,* pp. 46-57.
(10) *Tipos psicológicos,* p. 12.
(11) Cf. J. Froebes: *Tratado de Psicología empírica y experimental,* trad. esp., Madrid, Razón y Fe, 1944, vol. II, p. 482.

tra— e introvertido, perceptivo extra— e introvertido, intuitivo extra— e introvertido (12).

Entre la psique y el mundo exterior se interpone la *persona:* máscara o compromiso entre el individuo y la sociedad (13). La persona es el complejo de relaciones, encubridor de la propia individualidad y representante de un determinado papel social. Puede ser más o menos elástica y más o menos adaptada a las circunstancias (14).

Es de sumo interés *la exploración del inconsciente colectivo,* zona la más rica, profunda e importante de todo el psiquismo humano. Dicha exploración sólo es posible a través de los «síntomas», de los «complejos» y de los «Símbolos».

Síntoma es el estancamiento del flujo de la libido, manifestado somática y psíquicamente. Es un timbre de alarma de la conciencia perturbada. El síntoma puede degenerar en *psiconeurosis,* si el inconsciente llega a desbordarse en la conciencia, a causa de la mala regulación de la energía psíquica.

Los *complejos* son grupos psíquicos (cognoscitivo-afectivos) que, disgregados de la conciencia, vagan por el inconsciente, y pueden inhibir o estimular ciertos actos conscientes. Su origen es algún *trauma,* disociador de alguna parte de la psique (15).

«El *símbolo* es una máquina psicológica que transforma energía» (16). Los símbolos provienen de los sueños, de las visiones o simplemente de la fantasía. Los símbolos más comunes y primitivos constituyen los llamados *arquetipos.*

Los *sueños* son el medio más eficaz de exploración y de terapéutica psicológica. «El sueño es una autorreprensentación espontanéa de la situación actual del inconsciente, expresada en forma simbólica» (17). La estructura onírica puede ser muy simple, complicada o muy complicada. Los sueños ordinarios o «mediocres» se asemejan a un drama, y constan de *presentación* (lugar, tiempo y personajes), de *exposición* e *intriga* y de *culminación* y *desenlace* (18).

En todos los sueños se da alguna *función compensadora* del inconsciente respecto de la conciencia. La *función prospectiva* (ya antes defendida por Maeder) es según Jung un atributo esencial del sueño (19). Implica alguna proyección sobre el futuro del soñante:

---

(12) Cf. *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica,* pp. 52 ss.; *L'homme a la découverte de son âme,* 130 ss.; *Tipos psicológicos, passim.*

(13) «Persona significa originalmente la *máscara* que llevaba en el escenario el actor y que caracterizaba el papel por él desempeñado» *(El Yo y el inconsciente,* p. 101).

(14) Cf. *El Yo y el inconsciente,* pp. 99-108; *Tipos psicológicos,* 664 ss.

(15) Cf. *La psique y sus problemas actuales,* pp. 121 ss.

(16) *Energética psíquica y esencial del sueño,* p. 64.

(17) *Ibídem,* p. 141.

(18) Cf. *Ibídem,* pp. 180-181.

(19) Cf. *Ibídem,* p. 132.

previsiones, tanteos, consejos, soluciones, etc. Como ejemplo de esa proyección cita Jung el famoso sueño de Nabuconodosor (cf. *Daniel*, 4, 10-16).

Por la *función reductora* los sueños tienden a situar al soñador en su verdadero plano (más bajo en los engreídos, más alto en los apocados, y así sucesivamente). Aparece además en algunos sueños una *función reactiva*, por la que se repiten con insistencia algunas vivencias dolorosas que el sujeto quisiera olvidar. Finalmente, es innegable la existencia en ciertos sueños con *funciones telepáticas*, cuya explicación resulta harto difícil (20).

Admite Jung que algunos sueños son fáciles de interpretar (en sí mismos, o por razón del sujeto). Pero insiste en què la mayor parte de ellos es de muy difícil hermenéutica. Todos implican alguna función compensadora. Pero su simbología no es monovalente, sino que involucra sentidos diversos según las diversas personas y circunstancias. Jung detesta los diccionarios y «los vulgares librejos de sueños». Según él, todo sueño debe ser examinado en su *contexto*, y en función de las imágenes y afectos que supone o excita en el soñante. Lo importante no son los detalles, sino el *conjunto subjetivo*. Además, los sueños no deben ser interpretados aisladamente, sino en una serie lo más completa posible. Ni debe olvidarse que tienen sus cánones y lenguaje propio (cánones y lenguaje del inconsciente, no del consciente o de la vida vígil). Sería también conveniente que el examinado escribiera su «diario de sueños». Lo que facilitaría grandemente la interpretación onírica.

Hay sueños *personales* y sueños *colectivos*. Los primeros expresan el inconsciente personal, y los segundos el inconsciente colectivo o los problemas comunes a toda la humanidad. Los sueños «grandes» o trascendentales provienen de los estratos más profundos de la psique. Su simbolismo es muy bello e impresionante. «Tales sueños se presentan las más de las veces en períodos decisivos de la vida, como en la primera juventud, en la época de la pubertad, en la madurez (entre los treinta y seis y cuarenta años) y cerca ya de la muerte» (21).

En muchos sueños resalta especialmente el llamado *proceso de individuación* o de realización espontánea del hombre total. La individuación es muy distinta del egoísmo, pues implica un cumplimiento mejor de los destinos colectivos del hombre. Es la auto-afirmación del sí-mismo, liberado de los envoltorios postizos de la persona y del poder sugestivo del inconsciente. Es un proceso de diferenciación y totalización psíquica, que se extiende—en diversas etapas—a lo largo de la vida humana. La individuación (o maduración psíqui-

(20) Cf. *Energética psíquica y esencia del sueño*, pp. 127-140.
(21) *Energética psíquica y esencia del sueño*, p. 176.

ca) implica la compensación mutua entre la conciencia y el inconsciente, integrados en la totalidad del SELBST (22).

En los sueños del proceso de individuación se contienen los temas mitológicos o los símbolos del inconsciente colectivo que llama Jung *arquetipos*. Jung trató de probar su existencia, en contra de los detractores, y aun pretendió localizarlos en ciertos «engramas cerebrales» (negados comúnmente por los biólogos). Según el psicólogo suizo, los arquetipos abundan en las ciencias y en las artes, y especialmente en la Alquimia, en las religiones, en las leyendas y en la mitología universal. Tales son los símbolos de dragones, de animales benéficos, del anciano sabio, del hombre-bestia, del tesoro oculto, del jardín murado, de la caverna, etc., etc. (23). Los arquetipos más importantes en el proceso de individuación son la «Sombra», la «Imagen del alma», las «mandalas», la «Sabiduría Antigua» y la «Madre Tierra».

La *Sombra* es la comparte tenebrosa de uno mismo. Incluye los aspectos desfavorables, primitivos e inadaptados del psiquismo humano (24).

La *Imagen del alma* es el complemento femenino del hombre *(Anima)*, o el complemento masculino de la mujer *(Animus)*. Representa la imagen del sexo contrario (Eva en el hombre, y Adán en la mujer). La Imagen del alma media entre el Yo y el mundo interior, así como media la Persona entre el mundo exterior y el Yo (25).

La *Sabiduría Antigua* (o el Anciano Sabio) es el símbolo masculino del principio espiritual, mientras que la *Magna Mater* (o la Madre Tierra) es la representación femenina del principio material o de la Naturaleza (26).

Ni deben olvidarse los *Símbolos de la conjunción*, que son las imágenes arquetípicas de la unión de los sistemas parciales y contrarios en una síntesis superior. Estos símbolos sólo aparecen al final del proceso de individuación (aunque son imágenes primitivas de la totalidad psíquica). Determinan la ordenación simétrica de las partes y su relación a un punto central. En Oriente son muy conocidas bajo el nombre de *mandalas*. Son éstas «figuras estáticas y simétricas, circulares o poligonales y concéntricas, expresivas del equilibrio energético, y cuya contemplación se usa entre los monjes budistas y otros como ejercicio de concentración» (27). También abundaban en la

---

(22) Cf. *El Yo y el inconsciente*, pp. 129-137; *Energética psíquica y esencia del sueño*, pp. 177-178.

(23) Cf. *Energética psíquica...*, 178.

(24) Cf. *Psicología y Religión*, p. 137.

(25) Cf. *El Yo y el inconsciente*, pp. 153-186.

(26) Cf. J. JACOBI: *o. cit.*, 161-163.

(27) P. MESEGUER: *o. cit.*, p. 136.

Edad Media entre los cristianos, y abundaron siempre entre los cultivadores de la Alquimia y del esoterismo (28).

La individuación jungiana pretende sustituir ventajosamente a todas las iniciaciones religiosas (Yoga budista, Ejercicios Espirituales de San Ignacio, etc.) (29). Según Jung, las ideas teológicas y animistas son frutos del inconsciente colectivo—plasmados en sueños, fantasías y símbolos—, y se heredan comúnmente de los antepasados. La religión sólo tiene valor de etapa preparatoria. Su valor puramente subjetivo debe dejar paso al valor objetivo de la Psicología Analítica y al reinado de la autonomía moral (30).

La *Psiquiatría* de Jung se fundamenta en sus doctrinas sobre la estructura y la energética psíquica. Las psiconeurosis provienen del excesivo poder e influjo del inconsciente, que detiene o retrotrae el proceso normal de maduración psíquica. La psicoterapia exige establecer la debida regulación entre la conciencia y el inconsciente (al que se conoce principalmente a través de los sueños). El tratamiento psicoterápico de Jung se basa primordialmente en la intuición del médico, y consta de cuatro fases: conocimiento, explicación, educación y transformación (31).

También trató el psicólogo suizo de aplicar su doctrina a la *pedagogía,* basándose principalmente en la psicopatología infantil, en la exploración del inconsciente y en el proceso de individuación. La psicología pedagógica es una de las ramas menos originales y menos desarrolladas del frondoso árbol jungiano (32).

Tratemos de valorar justamente el sistema Jung, examinado ya en cuanto a sus líneas maestras.

Presenta Jung su doctrina como superación armónica y síntesis perfectiva de los sistemas unilaterales y extremosos de Freud y de Adler, cuyos defectos pretende explicar por la unilateralidad y el extremismo tipológico de sus autores: extravertido el primero, e introvertido el segundo (33). Cree, en cambio, que su propio sistema es equilibrado y completo: el sistema del *common sense.* Porque la

---

(28) Jung considera la Alquimia como un anticipo de la Psicología Analítica. Cf. C. G. JUNG: *Psychologie und Alchimie,* Zurich, Rascher, 1944, 10 ss.

(29) Cf. *El secreto de la flor de oro, passim; Psychologie und Alchimie, passim;* J. JACOBI: *o. cit.,* 172-185.

(30) Cf. RAYMOND HOSTIE: *o. cit.,* 50-56 y 111.

(31) Cf. A. VALLEJO NÁJERA: *Tratado de Psiquiatría,* Barcelona, Salvat, 1954, p. 1.108.

(32) Véase principalmente C. G. JUNG: *Psicología y Educación,* trad. esp., Buenos Aires, Paidós, 1949; *Conflictos del alma infantil,* H., 1945.

(33) La biografía de Freud y la de Adler no presentan a ninguno de ellos como demasiado extravertido o intravertido. Freud, pese a su afabilidad, era de carácter concentrado. Y Adler unía a sus elucubraciones abstractas una personalidad fuertemente social e incluso socialista. Cf. H. WALKER PUNER: *Freud, su vida y su mente,* trad. esp., Barcelona, Miracle, 1951; PH. BOTTOME: *Alfred Adler, apóstol de la libertad,* trad. esp., *ibidem,* 1952.

Psicología Analítica explica el psiquismo humano por relación tanto al objeto como al sujeto, e integra armónicamente la sexualidad freudiana y el adleriano deseo de poder en la *libido* indiferenciada o en la energía psíquica general (34).

Como se ve, la pretensión de Jung no deja de ser ambiciosa. Mas, ¿es sólo una pretensión, o es también una realidad? Creemos muy laudable la pretensión jungiana. Pero pensamos que apenas pasa de ser una pretensión. Fue un grande acierto sustituir el pansexualismo freudiano por una energía psíquica general. Mas ya fue un pequeño desacierto designar dicha energía con el *nombre equívoco de libido* (ya antes usado por Freud en sentido más específico). Y, sobre todo, fué un gran error reducir dicha energía a un *elan vital* monístico-determinista, que convierte a los hombres en ridículas marionetas manipuladas por el omnipotente inconsciente colectivo. La libido jungiana es una energía vital, en rígida evolución desde los vivientes ínfimos hasta el *homo sapiens*. Desgraciadamente, y a pesar de las protestas de Jung en pro de la libertad y de la religión, la realidad básica y subyacente de su doctrina es un rígido vitalismo panteístico-evolucionista.

A primera vista parece Jung muy favorable a la religión, y especialmente al cristianismo. Y como tal es considerado comúnmente. Mas quien lea atentamente sus escritos se convencerá de que Jung considera la religión como algo irreal, simbólico y subjetivo, de valor provisional y preparatorio. Jung concede mucha importancia a la religión, a la que juzga verdadera y buena, no en sí misma, sino solamente en cuanto camino para la meta definitivamente válida, que es la Psicología Analítica.

El P. Raymond Hostie, colaborador del mismo Jung, expone así las ideas religiosas del psicólogo suizo, en el libro citado *Du mythe a la Religion*, muy favorable a Jung (35). En los escritos jungianos se concede al cristianismo y al mitraísmo el mérito de haber domesticado los instintos. La religión ha acrecido el acervo de la cultura con valores intelectuales y morales, aunque sólo subjetivos y simbólicos (que, por tanto, deben ser reemplazados por los valores reales de la vida expresados en la Psicología Analítica). Las doctrinas teístas y animistas tienen su primer origen en el sueño, en las alucinaciones y en la demencia (aunque comúnmente son herencia psicobiológica del inconsciente colectivo). El objeto de la religión no es algo real, sino solamente un producto psicológico. La misma religión no es más que la proyección simbólico-afectiva del inconsciente colectivo. Jung afirma la presencia en Dios del bien y del mal. Trata de sustituir la Trinidad por la *Cuaternidad*—más en consonancia con

(34) Cf. *Lo inconsciente...*, 52-55.
(35) Cf. A. Roldán: *Psicología y Religión en Jung*, revista «Pensamiento», 13 (1957), 358.

su sistema—, añadiendo a las tres divinas personas la persona de *Satán* (otras veces añade a *María*, o al elemento femenino). Y esto porque considera el *cuatro* como el símbolo más perfecto y el mejor exponente de la totalidad psíquica. Jung era hijo de un pastor protestante. Nada extraño, por tanto, que manifieste preferir el protestantismo al catolicismo, ni que lance contra éste frecuentes diatribas (36), ni que profiera múltiples herejías sobre Jesucristo y su doctrina. Digamos, finalmente, que pretendía curar a muchos enfermos mentales, sustituyendo en ellos la perdida fe cristiana por la fe en la supra-religión de su Psicología (37).

A análogas conclusiones llega el padre Víctor WHITE en su libro *God and the unconscious* (38), bastante favorable al psicólogo de Zurich. El sistema aparentemente religioso de Carlos Jung se opone más radicalmente al cristianismo que las doctrinas de Freud y de Adler. Pues en éstas quizá sean posibles la distinción y separación entre teoría y práctica, elementos totalmente inseparables en la síntesis jungiana, donde ambos hunden sus raíces en el vitalismo evolucionista. Porque la religión jungiana no es más que la forma suprema de la libido en su proceso evolutivo general desde las plantas hasta el hombre. El sistema de Jung no es—como algunos opinan—una apología de la religión. Sólo es un «desafío» tanto al incrédulo como al creyente (sólo es, añadiríamos nosotros, un larvado escepticismo religioso).

En realidad, la religión jungiana es un «psicologismo» complaciente y naturalista, donde tienen cabida todas las sectas, confesiones y personajes: Jesucristo y Buda, catolicismo y protestantismo, y hasta Dios y el diablo amigablemente hermanados...

Algunos autores intentan explicar las peregrinas ideas religiosas de Jung por el «enfoque puramente psicológico» de dichos problemas. Alegan que Jung actúa siempre como científico y psicólogo, nunca como filósofo ni teólogo (39). Pero la realidad es muy diferente. Es innegable que Jung siega muchas veces mieses ajenas, y que muchas construcciones jungianas son de orden metafísico o teológico (como consta por la anteriormente dicho). El mismo autor confiesa este pecado, que califica de «involuntario» (40). Y el lector atento no dejará de observar en sus obras la confusión frecuente entre los planos psicológico, metafísico y religioso.

Los defectos más salientes en los escritos de Jung son la vaguedad y la confusión. Semejan sus obras un indigesto sincretismo de

---

(36) Al menos en sus primeras obras (cf. especialmente *Tipos psicológicos*, capítulo 1).

(37) Cf. R. HOSTIE: *o. cit.*, pp. 104-189.

(38) London. The Harvill Press, 1952, pp. 23 ss.

(39) Cf. J. JACOBI: *o. cit.*, p. 192; R. HOSTIE: *o. cit.*, p. 147.

(40) V WHITE: *o. cit.*, p. XXII (Foreword, by C. G. Jung).

todos los conocimientos humanos (psicología, filosofía, teología, ciencias, artes, filología, leyendas, folklore) vinculados por *fas* o por *nefas* en los principios y abstracciones de su Psicología, que contiene resabios poco científicos de esoterismo y de cábala. Pese a sus protestas, no suele acomodar la doctrina a los datos de experiencia, sino éstos a aquélla. Y, en general, es su defecto básico presentar como verdades demostradas y absolutas lo que sólo es probable e hipotético.

Sobre el valor de la psiquiatría jungiana escriben J. Solé-Sagarra y K. Leonhard: «Las contribuciones de Jung en tipología psicológica (tipos extravertido e introvertido) y en metodología exploratoria de las asociaciones son definitivas; lo que no se puede decir de las complicadas especulaciones antropológicas y metafísicas de su psicología colectiva, porque considera más al hombre histórico (arquetipos), que al individuo en particular... Dentro del psicoanálisis, Freud sería la tesis y Adler la antítesis. Jung ha pretendido ser la síntesis de ambos, sin haberlo conseguido» (41).

La pedagogía de Jung es muy incompleta y poco original, y desde luego muy inferior a la de Adler.

Muchas teorías jungianas se fundamentan en el estudio de sueños, mitología, leyendas, etc., que pueden ser y han sido interpretados de múltiples formas. El examen de sus pacientes tiene aún menos valor, pues sin duda obraban muy influenciados por la persona y las doctrinas de su protector.

La Psicología Analítica se presenta como una nueva Alquimia: como la Alquimia del alma.

A pesar de todo lo dicho, no podemos negar a Jung grandes y excepcionales *méritos*. Y, ante todo, el de sus profundos estudios sobre el psiquismo más profundo o sobre el inconsciente colectivo. Estudios de innegable originalidad, que justifican el título jungiano de «metafísico del inconsciente». El sistema de Jung es mucho más amplio y acogedor que el de Freud y que el de Adler. Su repulsa del pansexualismo freudiano y del exclusivismo de Adler está plenamente justificada. Los escritos de Jung revelan una cultura general muy elevada. Contienen explicaciones muy juiciosas y certeras intuiciones sobre múltiples problemas humanos, sobre ciencias y artes, sobre filología y mitología.

Otro de sus grandes méritos es la investigación seria y original de los sueños en general y de muchos sueños en particular. La onirología de Jung adolece ciertamente de muchos defectos (muy explicables por la dificultad inmensa de esta *crux psychologorum*). Mas probablemente es hasta ahora la más completa y perfecta. Supone un mejoramiento sustancial del *Traumdeutung* freudiano, una apor-

(41) *Manual de Psiquiatría*, Madrid, Morata, 1957, p. 77. Cf. A. Vallejo Nájera: *o. cit.*, p. 1.108.

tación valiosísima que no podrá ser preterida por los especialistas posteriores. Y quizá se pueda decir lo mismo de su interpretación de los símbolos arquetípicos, muy discutible, pero también muy valioso y original.

Mas nosotros creemos que el mayor mérito y valor de la Psicología Analítica consiste en haber ampliado el horizonte psicológico y en haber abierto nuevas rutas a la investigación psíquica.

Resumamos en breves palabras nuestro juicio aciológico sobre la Psicología de Jung. Es ésta una doctrina de amplias perspectivas sobre el psiquismo humano. Carlos Jung es un autor prolífico que abunda en atinadas explicaciones e intuiciones. Sobre todo, son muy valiosos y originales sus estudios sobre el inconsciente colectivo, sobre los sueños y sobre los símbolos psíquicos en general. Mas el fondo de su doctrina es demasiado abstracto, complejo y confuso. Defectos que se deben principalmente a su actitud «psicologista», a su afán de explicarlo todo y de aplicar a todo los principios de su Psicología Analítica. De ahí sus absurdas intromisiones en la filosofía y en la teología. El sistema jungiano está vertebrado en el monismo vitalista, y está transido del evolucionismo determinístico de su famosa *libido* (que podríamos comparar a un irremediable «pecado original» del que ningún hombre puede librarse).

La Psicología jungiana es una mezcla de luces y de sombras, que, a pesar de su básico confusionismo, ha abierto amplias y ricas perspectivas a la investigación científica.

M. F. MANZANEDO, O. P.

LIBROS

BIBLIA COMENTADA, Profesores de Salamanca; I. *PENTATEUCO*, por Alberto COLUNGA, O. P., y Maximiliano G. CORDERO, O. P.; BAC., Madrid, 1960, 1.057 páginas. II. *LIBROS HISTORICOS DEL A. T.*, por L. ARNALDICH, O. F. M., BAC., 1961.

Saludemos con la mano al *kepis* este Comentario bíblico por ser no traducción, sino producción, la primera original en castellano, a toda la *Biblia*, a la altura de los tiempos.

No hará este Comentario progresar mucho la Exégesis en sí misma—no lo pretenden los autores, como se desprende del Prólogo a toda la Obra—, pero sí la hará progresar un rato en la cabeza, en el entendimiento de muchos—teólogos, estudiantes de Exégesis y simples fieles—, viendo así logrados los autores sus propósitos y esperanzas.

Parece como que más que hacer Exégesis, es decir, investigar y descubrir en el Texto Sagrado el mensaje doctrinal, las verdades o cosas que Dios nos quiere comunicar por medio de los hagiógrafos, se propusieran los autores comunicar ellos lo ya averiguado y encontrado. No que no abunde en esta obra trabajo de verdadera búsqueda y excavación; pero este trabajo muchas veces queda oculto y no se entrega más que los resultados a que han llegado por vías que no se nos descubren.

Es que les interesa y urge hacer participantes a los lectores, ante todo y sobre todo, de la doctrina, de las verdades divinas consignadas en los Libros Sagrados. Bien insisten sobre ello en el Prólogo (p. XVIII), recalcando que quieren destacar el «contenido teológico»—expresión corriente, sin duda, pero que en tiempo de más Teología y ciencia entre exégetas y teólogos, hubiera sido ociosa, por estar ya implicada en el mero nombre de Comentario a la Sagrada Escritura. Pues comentario a cualquier libro que entre en, y llene verdaderamente, legítimamente, este nombre, y no ocupe sólo un rincón o se quede en las bardas, ha de darnos y aclararnos las ideas que el autor quiso comunicar en su obra. Flor y nata de Teología es la menor idea que Dios nos quiere comunicar en su Libro, me parece a mí. Porque ni Dios, ni su instrumento, el hagiógrafo nos quieren enseñar en la *Biblia*, aunque allí sin equivocarnos lo veamos nosotros, en el campo filológico o gramatical, por ej., que en hebreo se puede expresar el superlativo con la repetición del positivo, o, en el arqueológico o histórico, no nos quiere enseñar, v. gr., Dt. XXII, 10, que en Palestina entonces se uncían juntos un buey o un asno, ni los Evangelistas, al narrarnos diversas escenas de pesca, se interesan en que por ellos aprendamos que tantos o tales eran los métodos de pescar en el mar de Galilea: sus (de todos los hagiógrafos) enseñanzas formales son teológicas, i. e., que contienen conceptos pertinentes al campo de la Teología. Se nos promete, pues, aquí y se nos da una Obra que se pueda llamar a boca llena Comentario a la Sagrada Escritura, y no con aproximaciones o cierta participación.

Como más conforme, pues, a este propósito y a que quieren más dar

que investigar, escogen con buen acierto los autores el proceder no versículo por versículo, sino por trozos o unidades de pensamiento completas, cuyo Texto Sagrado ponen primero según la Versión de Nácar-Colunga, de las que a continuación quieren extraer el oro puro de la enseñanza divina. Medida ésta necesaria si querían encerrar todo el Comentario en pocos y no abultados volúmenes. Y a pesar de esto, no merecen todavía menos aplausos por haber logrado envasar en la mil y algunas más páginas de cada volumen, que tal vez a algunos parecerán todavía muchas, lo que hinche por ahí docenas de gruesos volúmenes. En fuerza del sistema han suprimido la aclaración de algunos hebraísmos o modismos que todavía quedan en la Versión N.-C., y cuyo significado concreto y cierto desearían saber simples lectores.

En su opción estaba el adoptar la Versión que han adoptado, pero, puesto que es mejorable, ya podían haberla corregido explícitamente alguna vez, allí donde simplemente está mal u orienta mal, v. gr., 1 Sm XXI, 1, Doeg «retenido en el santuario». El Texto no dice santuario, sino meramente «delante de IHVH», lo que no implica que fuera o el supuesto santuario del desierto o la tienda de la reunión o de *las citas;* o allí, y mucho más, donde otra cosa dice el Comentario, v. gr., Gn. VII, 2, «de los impuros dos parejas, machos y hembras», según Texto N.-C.: Com. «de los animales *impuros*, sólo *una pareja*», etcétera, etcétera.

Vol. I. Macizas y acertadas en bloque son las páginas dedicadas a los tres primeros capítulos del Génesis, como también a los que contienen la prehistoria de los Patriarcas progenitores de las Doce Tribus, Ib. IV-XI. Hermosos tantos *excursus*, verdaderas monografías algunos, a través del Comentario, v. gr., sobre el Santuario de Israel, sobre la Guerra, etc., etc.

De lamentar, al lado de tantos aciertos, ciertas faltas e imprecisiones que se me antojan debidas a precipitación en la lectura o en la misma redacción, sino a la imprenta. Infinidad de veces la citas de la *Biblia* en las notas y en el mismo texto no son exactas, e. d., no habla la Escritura en los lugares a que se nos remite de aquello por lo cual se cita tal lugar, v. gr., Dt. 20, 1-11 (p. 716), etc., etc. Y en la fuente está bien ajustada esta cita. Habría que hacer en próximas ediciones un reajuste de las citas. En esa misma página, al v. 19 del c. XIX de Lv.: Se trata de no cubrir un animal con animal de distinta especie, no de otra cosa. Ni se puede decir con propiedad que ni Rubén (pág. 10, número 55), ni Gad (pág. 557) fueran tribus septentrionales; del reino septentrional, sí. Ni (pág. 538) se trata de incesto con la madre, sino con la madrastra, de que habla Lev., no Ex., allí citado. Ni en hombre fué formado por Marduk con su sangre propia, sino con la de Kungi (pág. 70). Se habla (pág. 104) como si Neanderthal fuera otra cosa que un valle, y es lo que es, etc.

Claro que lo que importa es lo formal, que es la doctrina que Dios nos quiere comunicar. Ahora bien, todas estas numerosas minucias son cosa muy material a veces, pero «muscae morientes perdunt suavitatem unguenti», y más de uno pudiera perder la fe en el Comentario por estas moscas «morientes».

Confuso está el desentrañamiento de los sentidos de los Oráculos que se ponen en boca de Balaam. En la *Biblia*, propiamente hablando, hay, y no más, dos sentidos fundamentales, porque no hay más que dos signos fundamentales: las palabras que significan ideas o cosas, y ciertas cosas significadas que a su vez significan otras. Así que el sentido simbólico mediante cosas no antes significadas, aunque sí entonces descritas, más bien que al sentido típico pertenecerá al literal, y, por tanto, no se dirá con propiedad

que una cosa significada tiene proyección simbólica hacia otra, sino más bien típica, e. d., que es tipo de otra cosa.

Vol. II. Verdaderamente, el P. Arnaldich ha tenido que apretarse bien el cinto para no darnos un volumen más voluminoso que los demás, conteniendo el suyo más libros que los demás. Pero lo chocante y paradógico aquí es que, en aquellos Libros que no se tienen o no tiene él por históricos en todo o en nada, su pluma se deleita en explicarnos lo que tiene apariencia de histórico, no ya en la doctrina. Creo que todas estas explanaciones no serían ociosas si, al final del Libro explanado, nos pusiera ante los ojos la conclusión que ya a ellos salta, aunque tal vez no a los de todos: que no se trata en tal libro de verdadera historia o de historia en todos sus ápices. Claro que de esto ya habla en las Introduciones, pero creo que el lugar más a propósito para ello, máxime tratándose de enseñar a no iniciados, es después del análisis del libro, a cuyo análisis, después de todo, hay que acudir (y no a testimonios o tradiciones) para determinar con algún éxito la índole del libro.

Se alaba lo que nos dice de esos Libros que parecen rigurosa, meticulosamente históricos (Tobías, Judit, Ester), y no lo son, según los peritos de hoy, generalmente. Que lean los no peritos estas Introducciones y Comentarios y aprenderán lo que a estas alturas no deben ignorar. Yo no les exijo que admitan las sentencias del padre Arnaldich hasta en su especie ínfima. El contenido doctrinal que nos da de Tobías en la Introducción me parece muy enjuto.

En la Introducción a Josué debía haber indicado, al menos, que hay bastante diferencia entre el Texto griego y el masorético. En Jueces nombra repetidas veces a Vincent, a secas. Aseguro que varios se marcharán con el P. Hugo Vincent, y no con quien deben, A. Vincent. En Esdras-Nehemías no menciona la opinión media sobre la cronología de la actividad de Esdras y Nehemías-Esdras entre las dos venidas de Nehemías.

Está fuera de lugar el discutir en página 1.027 el sentido de Gn. I, 1, amén de que me parece que no tiene tanto acierto en la explicación como cuando explica el Libro de que se trata. Hasta la página 1.031 no habla con alguna claridad del contenido, o mejor dicho, de los versículos que contienen esas dos cartas, al principio del II de los Macabeos, y ya está jugando con hechos que suponen las cartas y que admite el autor.

Se extraña de muchas cosas; verbigracia (pág. 213), de que el Arca no estuviese en Nob. Y es porque, pura apreciación personal mía, mira la historia de Israel con los ojos que nos presta toda la *Biblia* ya, donde muchos hechos no están en su crudeza objetiva: no están retratados a máquina, sino a pincel. Y porque, a veces me parece también que el autor mira los hechos de la *Biblia* con ojos del siglo XX, me resulta alguna explicación impertinente. Hasta en la expresión, el autor es alguna vez esclavo del tiempo, por ej., cuando en los LL. de Sam. dice judíos queriendo significar todos los israelitas.

Nadie piense, al leer lo escrito, que piensa el autor de ello que hay que decir más mal que bien de estos Comentarios. Lo contrario es la verdad, y todavía lo malo es secundario. Les deseamos sinceramente amplia difusión y estudio detenido, sobre todo, por parte de los no iniciados, que tantas cosas creen que enseña la *Biblia* y la *Biblia* no enseña tal o no lo enseña así.

Fr. S. REYERO, O. P.

A. ROLDÁN, S. I.: *Introducción a la Ascética Diferencial.* Editorial Razón y Fe, Madrid, 1960 (20 × 14 cms., 464 páginas).

Supone este libro una aportación muy valiosa al estudio de las relacio-

nes entre la tipología humana y la vida espiritual. Estudia el autor los principales sistemas tipológicos excogitados por los modernos especialistas. Concluye que el sistema del norteamericano W. SHELDON es hasta ahora el más perfecto, y, consiguientemente, trata de aplicar dicha tipología a la santidad, a cuyo fin construye, sobre los correspondientes biotipos y psicotipos, los diversos «hagiotipos» o modos peculiares en que puede cristalizar la perfección espiritual de los hombres.

SHELDON distingue tres *somatotipos (endomorfo, mesomorfo* y *ectomorfo)*, que se caracterizan por el predominio de alguna de las tres capas celulares del embrión humano y, por ende, de los sistemas derivados (digestivo, muscular, nervioso, etc.), Análogamente distingue tres *psicotipos: viscerotónico, somatotónico* y *cerebrotónico* (cuyas significación y correspondencia con los biotipos son manifiestas). El primero es de temperamento afectivo; el segundo, activo, y el tercero, intelectivo.

Correlativamente a los tipos sheldonianos distingue el P. Roldán tres *hagiotipos* polares o tres modos típicos de comportamiento en la problemática de la santidad: *agapetotónico, prasotónico* y *deontotónico*. En el A predomina la caridad de afecto; en el P la caridad de obras, y en el D la caridad de servicio y obediencia. Los tres hagiotipos tienen sus ventajas y sus inconvenientes en la difícil escalada de la perfección cristiana. «El fuerte del tipo A es la caridad, y su defecto, la flojedad; el del P es el celo dinámico, y su fallo, la disipación y violencia; el del D es el sentimiento del deber, y su defecto, la estrechez de corazón» (pág. 109).

Finalmente analiza el autor tres *hagionormos* o tres formas perfectas de santidad (ya realizada), que son como la culminación de los tres hagiotipos iniciales. Designa dichos *hagionormos* típicos con los nombres de *agapetonormo* (santidad predominantemente afectiva), *prasonormo* (santidad predominantemente volitiva) y *deontonormo* (santidad predominantemente racional). El P. Roldán presenta tres paradigmas correspondientes en un concienzudo estudio de San Francisco de Sales, de San Francisco Javier y de San Juan Berchmans. Añade después un minucioso análisis de Jesucristo en cuanto *Hiperagionormo* o prototipo de toda la santidad.

Entre el estudio de los hagiotipos y el de los hagionormos intercala el sabio jesuíta un interesantísimo capítulo sobre «normas de Pastoral Diferencial», donde analiza las cualidades del buen Director de almas, las características de la buena dirección espiritual, el problema de personalidad y santidad, los escrúpulos, la dirección ascética de los diversos tipos y especialmente de la mujer, etc., etc.

Se trata, en suma, de un libro serio y original, en que se estudian, con objetividad y competencia, múltiples e importantes temas. El autor nos invita a aplicar a la ascética la técnica tipológica de Sheldon, y nos obsequia ya con los primeros y óptimos frutos de dicha aplicación.

Sin duda se pueden señalar algunas lagunas, e incluso algunos defectos en esta importante obra. Diremos únicamente que nos parece poco científico fundamentar el estudio de la tipología de Cristo en algo tan discutible como la Santa Sábana de Turín, y que no creemos conveniente la mezcla que se hace (en el capítulo V) de datos teológicos y científicos. Pero opinamos que estos pequeños reparos dejan intacto el gran mérito de esta valiosa contribución al estudio de la Ascética Diferencial.

M. DIEZ, O. P.

B. TURIEL, O. P.: *El hábito-cualidad*, Madrid, Convento de San Pedro Mártir, 1961 (16 × 22 cms., 152 páginas).

Con placer hemos leído esta pequeña monografía, fiel trasunto de la

doctrina tomista sobre el hábito-cualidad. Un estudio, a la vez claro y profundo, del pensamiento tomista sobre la naturaleza del hábito que es primera especie de cualidad.

La importancia del tema es innegable. La doctrina de los hábitos hunde sus raíces en las nociones metafísicas del acto y la potencia (1). Tiene además una amplísima proyección en el orden natural (psicología, educación, ética) y sobrenatural (virtudes infusas, dones del Espíritu Santo). La vida ordinaria del hombre (andar, y hablar, leer y aprender, trabajar y jugar...) resultaría imposible sin la intervención de esos hábitos o «segundas naturalezas» que los modernos llaman *automatismos psíquicos*. Por otra parte, es también evidente que el Angélico Doctor es uno de los autores que mejor ha calado en la radicalidad del hábito y desentrañado su naturaleza.

Esta obra es—según previene el autor (Prólogo, pág. 7)—el primer capítulo de la tesis doctoral presentada a la Facultad Filosófica de la Universidad de Santo Tomás de Manila, en marzo de 1938.

Estudia, en primer término, los diversos sentidos de *hábito*, como posesión y como disposición. Analiza a continuación la *cualidad* en general y la cualidad predicamental, con amplias notas histórico-críticas sobre las definiciones aducidas por Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, los estoicos, varios filósofos modernos y diversos autores escolásticos (tomistas y no-tomistas). En tercer lugar viene un minucioso examen sobre si el hábito es o no cualidad. Expone las principales opiniones, prueba la tesis afirmativa (de Santo Tomás) y responde a las soluciones contrarias (de Vázquez, del nominalismo, del mecanicismo, del behaviorismo y del freudismo).

La conclusión de dicho examen es la siguiente: «*El hábito es cualidad;* su género supremo de ser es la cualidad *predicamental.* Y esa conclusión se refiere al *hábito,* en cuanto significa «un modo de hallarse el sujeto bien o mal en sí mismo o en orden a otra cosa. Cuatro han sido los argumentos que de modo claro han probado nuestra conclusión, y que resumimos así: los hábitos denominan cuáles a sus sujetos de un modo absoluto, son disposiciones de la sustancia, y también modos o determinaciones según una medida, y siguen a la forma de los sujetos» (pág. 123).

Termina la obra con un amplio epílogo, donde resume el autor la doctrina tomista (I-II, q. 49) sobre el hábito: el hábito es una cualidad, algo que dispone bien o mal a algún sujeto; el hábito es la primera especie de cualidad; implica, primaria y directamente, orden a la naturaleza de la cosa; el hábito y la disposición son dos especies del mismo género subalterno. Señala también, en el mismo epílogo, las principales divergencias entre los filósofos modernos y Santo Tomás.

Completan el libro una amplia bibliografía y un índice analítico.

Constituye este libro un ensayo profundo, exacto y objetivo sobre la problemática del hábito. El autor muestra un conocimiento cabal de la metafísica tomista. Realiza finos análisis conceptuales sobre la sustancia y el accidente, sobre el modo, la determinación y la medida en cuanto vinculados con la cualidad (véanse especialmente las páginas 61-74). Nos parece muy bien el aprecio que manifiesta el autor por Cayetano y Juan de Santo Tomás, y más aún el manifestado hacia otros grandes tomistas muy poco conocidos (como Domingo de Flandes, Bartolomé de Medina, Francisco Araujo, etc.). Pese a su admiración—muy justificada—por Santo Tomás y los

---

(1) Cf. VERNON J. BOURKE: *The Role of Habitus in the Thomistic Metaphysics of Potency and Act,* en *Essays in Thomism,* by Robert E. Brennan, O. P. (New York, Sheed & Ward, 1942), 103-109.

grandes tomistas, trata con respeto y objetividad a todos los autores contrarios (atomistas, estoicos, Suárez, Vázquez, filósofos y psicólogos modernos).

Al lado de estos grandes méritos observamos también algunos pequeños defectos. En primer lugar, algunas incorrecciones de estilo o expresión, y el exceso de latinismos. Sería deseable el complemento y la modernización de la bibliografía (pues se omiten intencionadamente todas las obras posteriores al año 1937). Eso explica que nunca sea citado el famoso y revolucionario artículo del P. Santiago RAMÍREZ (2), que Paul WYSER califica de *hervorragend* o sobresaliente (3). A pesar de que la obra está escrita en español, los textos de Aristóteles son citados frecuentemente en latín (cf. páginas 25, 26, 27, 29, 31, 35, 42, 43 ss., 92 ss). Falta, incluso en la bibliografía, la referencia a las ediciones críticas de las obras de Aristóteles (4) y de sus comentaristas griegos (5) publicadas por la Real Academia de Prusia.

Menores son los reparos que se pueden observar en el plano doctrinal (el más fuerte de esta obra). Se echa de menos la historia de la distinción entre el hábito y la disposición (como partes del primer género subalterno de cualidad). Nada se dice de la *innovación* realizada por Santo Tomás en la *Summa theologiae* (I-II, q. 49, a. 2 ad 3), al distinguir el hábito y la disposición como *dos especies* distintas, distinción contraria a las enseñanzas expresas de Aristóteles y de todo el anterior «torrente de los peripatéticos». Oigamos al P. RAMÍREZ: «Concludendum videtur non solum recedere a torrente peripateticorum, verum et ab ipso Aristotele; atque ideo dicendum est eam esse omnino propriam ac peculiarem Thomae» (6). Omite también el autor la historia de la cuestión en el mismo Santo Tomás. El cual en otras obras sólo admite distinción gradual (7), o no se muestra suficientemente explícito (8). Como nota el P. LUMBRERAS, el mismo Santo Tomás, al estudiar los hábitos (en la misma *Summa)*, parece acomodarse muchas veces al común lenguaje y estimación, que sólo distinguen hábito y disposición como formas más o menos perfectas dentro de la misma especie: «Potest accipi dispositio... ut distinguitur contra habitum, sicut imperfectum a perfecto seu mobile ab immobili, immobilitas seu perfectio essentialis sit, ex natura, aut ex uno subiecto, accidentalis—quo indubie sensu et dispositio potest fieri habitus et, quod oculis et animo adsit oportet, habitus in posterum accipitur ut plurimum, quasi D. Thomas ob personalem theoriam, per transennam traditam, noluisset a loquendi more recedere philosophis theologisque communi» (9).

---

(2) *Doctrina S. Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem*, en *Studia Anselmiana* (Miscellane philos. I. Gredt), fasc. 7-8, Romae 1938, pp. 121-142.

(3) I. M. BOCHENSKI: *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, 13/14: *Thomas von Aquin*, von Paul Wyser, O. P., Berna, Francke, 1950, 15. 54, pág. 43.

(4) *Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri...*, Berlín, Reimer, 1831 (el P. Turiel sólo cita la edición de F. DIDOT).

(5) *Commentaria in Aristotelem graeca...*, 22 vols., Berlín, Reimer, 1882 ss.

(6) *Lugar citado*, p. 137.

(7) Cf. In III *Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1; In IV *Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1; *Ibidem*, a. 3, sol. 1 ad 1; *De veritate*, q. 14, a. 4 ad 5.

(8) Cf. *De malo*, q. 7, a. 2 ad 4 (según T. URDÁNOZ, este es un texto de transición: Cf. *Suma teológica*, vol. V, ed. B. A. C., Madrid, 1954, p. 24). Véase el artículo citado del P. RAMÍREZ.

(9) P. LUMBRERAS: *De habitibus et virtutibus in communi*, Romae, 1950, p. 10.

La refutación de la definición suareziana de la cualidad—«accidens quo dam absolutum, adiunctum substantiae creatae ad complementum perfectionis eius tam in existendo quam in agendo»—no nos parece convincente. Admitimos que se trata de una definición confusa e imprecisa. Pero la razón y los ejemplos aducidos en su refutación («ni el vicio ni el error en sí son perfecciones, sino imperfecciones...»: páginas 87-88) no parecen probativos. El mismo autor escribe algunas páginas después: «Los hábitos significan—escribe Santo Tomás—algo añadido a las potencias que las perfecciona en orden a sus operaciones. Y esto es de absoluta necesidad... Pues bien: si los hábitos perfeccionan las potencias es porque en sí son perfecciones... Y toda perfección es actualidad... La dificultad que los *errores* y los *vicios* pudieran suscitar por no decir perfección, sino imperfección, se resuelve si se tiene en cuenta que *perfección es actuación*, y como hay actuación *en conformidad* con la naturaleza de las cosas, también la hay *en disconformidad* con ellas...» (páginas 113-114). A nosotros nos place más esta explicación que la anterior refutación.

En todos los demás casos creemos exactas y adecuadas las pruebas de las tesis tomistas, y las respuestas a las opiniones contrarias.

Concluímos diciendo que la obra del P. Turiel—aunque susceptible de ligeros retoques y adiciones—es una exposición y defensa bien razonada y documentada de la doctrina tomista sobre el hábito-cualidad.

M. de Villacorta, O. P.

Pórtico

El segundo fascículo de STUDIUM ve la luz pública. La tarea que confiadamente emprendimos ha sido acogida con calor. De todas partes llegan a nuestra Dirección encendidos encomios, tanto sobre el contenido como sobre la presentación de nuestra Revista.

Estos elogios, que para nosotros constituyen un motivo de gran alegría, servirán, sobre todo, como estímulo para superarnos en lo sucesivo. Nos indican, además, que no nos habíamos equivocado al señalar las características que había de tener nuestra publicación. Así lo exigen—creemos—las especiales circunstancias en que se mueven el pensamiento y la vida del mundo de hoy.

Efectivamente, asistimos a una época de renovación que se manifiesta en los más variados campos de la técnica y de la cultura. Ansias de renovación que se infiltran, sin darnos apenas cuenta, en el dominio religioso. Conscientes de este impulso renovador señalábamos en la Presentación como uno de los puntos de nuestro programa la actualidad. Actualidad que no significa para nosotros un dejarse arrastrar por la corriente de abandono de las posiciones legítimamente alcanzadas, sino afincarse con mayor tesón en los postulados seguros a fin de lanzarnos desde ellos a nuevas conquistas. Este es, después de todo, el verdadero sentido de la tradición, de suyo dinámica y vital. De ahí que, como garantía de progreso y de una renovación auténtica, sea preciso afirmarse y poner de relieve los principios inconmovibles sobre los que se ha de construir el edificio.

Su Santidad Juan XXIII, como antes su antecesor Pío XII, al hablar de la Teología Nueva en su Enc. «Humani Generis», nos recordaba todo esto no hace mucho, saliendo al paso, quizá, de algunos espíritus inquietos y «revisionistas»

que, con motivo del próximo Concilio Ecuménico, pensaban en una renovación de la Iglesia tal, que habría de suponer la renuncia a ciertos logros alcanzados hasta ahora. Se olvidan de que el mejor modo de renovarse es actualizar la vida, la verdad y estructuras de la Iglesia, que no envejecen. Poseen la filosofía y teología católicas suficiente vitalidad y fuerza para enfrentarse con los nuevos problemas y para darles la solución adecuada, sin necesidad de renuncias.

Por eso señalábamos en aquella Presentación *la* fidelidad *y la* universalidad *como los mejores medios para ser actuales. En esta idea nos han asegurado los múltiples testimonios de felicitación que hemos recibido. Este* pórtico *no pretende ser más que una confirmación de cuanto entonces escribimos, y servir a la vez de carta de acción de gracias a cuantos tan benévolamente han acogido y acogerán nuestra Revista.*

Agradecemos de modo especial las palabras de aliento hechas llegar hasta nosotros por quien ha sido hasta hace muy poco Maestro General de la Orden de Predicadores, Rvmo. P. Miguel Browne, elevado recientemente a la dignidad cardenalicia. Desde estas páginas la Redacción de STUDIUM se suma al homenaje tributado al Emmo. Cardenal Browne con motivo de tan fausto acontecimiento, felicitándole de corazón.

Constituye para nosotros un singular honor la carta que hemos recibido del Emmo. Cardenal Pizzardo, Prefecto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades de Estudios. Como testimonio de mayor excepción de cuanto escribimos anteriormente, y agradeciéndoselo como se merece, damos publicidad a dicha carta, con la promesa de permanecer fieles a sus consignas y a la confianza que en nosotros deposita.



SACRA CONGREGATIO
DE SEMINARIIS
ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS

Prot. N. 187/62
(Hic numerus in responsione referatur)

Roma, 31 gennaio 1962

Reverendissimo Padre,

ci giunge il primo fascicolo del periodico quadrimestrale "STUDIUM. Revista de Filosofia y Teologia", iniziato dai Padri Domenicani dello Studio Generale di Teologia di Avila e dell'Istituto Superiore di Filosofia di Madrid.

Una rapida scorsa alle interessanti 230 pagine che formano questa prima raccolta di studi, di notizie e di giudizi, ci ha dato la confortante impressione che ai Revv. Padri che l'hanno composta possono applicarsi le parole dell'Apostolo: "Non doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini Nostri Jesu Christi virtutem et praesentiam" (II Petr., 1, 16). Abbiamo notato con piacere la preoccupazione didattica di guidare il lettore nella scelta del vero, senza troppo trattenerlo in discussioni intorno al falso o al dubbio.

Condividiamo il programma che nella "Presentación" viene formulato in tre sostantivi: "attualità, fedeltà, universalità", ed auguriamo ai redattori di "Studium" di interpretarlo ed applicarlo come lo ha sempre interpretato ed applicato la Chiesa Cattolica, ed in particolare il suo luminoso Dottore San Tommaso d'Aquino.

Con sensi di particolare stima ed ossequio, ben di cuore mi professo nuovamente

della P.V.Rev.ma
dev.mo in G.C.
G. Card. Pizzardo

Reverendissimo Padre
P. MARINER TEODORO SMITH, O.P.
Procuratore Generale
= ROMA =

+ Dino Staffa - Segr.

Katharsis:

Un estudio sobre la purificación del alma

«Omnis enim, qui male agit, odit lucem» (In, 3, 20). «Prius autem sal quam lux dicti, quia prius vita quam doctrina: vita enim ducit ad scientiam veritatis» (Sto. Tomás, con San Juan Crisóstomo, in Mt. c. 5).

En la literatura ascético-mística hay una serie de vocablos más o menos simbólicos, que con diversos matices expresan el aspecto negativo de la vida cristiana. Frecuentemente encontramos términos como «mortificación, muerte, aniquilamiento, desnudez, renuncia, desapego, enajenación, cruz, despojo, purificación, purgación, noche, pobreza, soledad, abandono, crisol, desierto, etc., etc.» Una somera lectura de San Juan de la Cruz bastaría para reunir ya un buen número de ellos. El común denominador significado por todos estos términos es lo que podríamos designar con la palabra griega «kátharsis», purificación: tal es el concepto y doctrina que en realidad se esconde detrás de dichos vocablos. Llevado esto al extremo vendríamos a la *muerte mística,* a la *nada,* previa al encuentro del *Todo,* de que nos hablan los escritores espirituales.

En cuanto a la práctica concreta por la hagiografía cristiana sabemos de encerramientos de anacoretas, de mortificaciones raras, de modestia llevada al extremo de no querer ver siquiera las criaturas irracionales o inorgánicas: de una huída del mundo, no ya de los humanos, sino de la creación material misma.

Estamos más acostumbrados a ver canonizados en la literatura cristiana estos caminos para llegar a Dios que otros. Si bien no faltan Santos que se han extasiado ante la creación, y, con San Francisco, han cantado de una u otra forma al «hermano sol, la hermana luna, etc.», en general podemos decir que eso no ha ocurrido

sino después de un verdadero reencuentro de las bellezas creadas, precedido de una pérdida de las mismas, de una verdadera huída.

Cabe preguntarse si ese camino es el único auténtico de ordinario para ir seriamente a Dios; si hay una relación intrínseca, necesaria, entre esa desnudez de espíritu y la unión con Dios: entre la pureza del alma y la percepción de la verdad.

Puede uno igualmente preguntarse: ¿el precepto o consejo de renunciar a las cosas de este mundo es de influencia platónica, supone un dualismo metafísico? A primera vista pudiera creerse —ha habido quienes lo han afirmado—que la doctrina cristiana de la abnegación tuviera un fondo platónico de pesimismo, de desconfianza respecto del mundo material: un fondo dualista, semejante al menos al platónico.

Afirmar esto, sin embargo, es olvidar la primera página de la *Biblia*. Pero en todo caso ahí está la antinomia: ¿Por qué hay que renunciar a las cosas que en sí mismas son buenas? ¿Por qué la mortificación, la cruz? Las vías racionales para la demostración de la existencia de Dios se fundan precisamente en las criaturas, y ¿habrá que renunciar luego a estas mismas criaturas para ir en la práctica a Dios? ¿Son un camino irracional esas vías del espíritu?

I

La noción del bien

Tratándose de acciones, de una molesta acción, cual es la «purificación», está implicada en ello la idea de *fin*, de una realización por un bien. En consecuencia debemos enfocar nuestro problema desde estos conceptos de bien y de fin.

Dice Aristóteles en los *Eticos a Nicómaco* (1) que los antiguos acertadamente—«kalós»—definieron el bien diciendo que es «quod omnia appetunt»: «ou pánt' ephíetai» (2).

El bien, como cualquiera otra de las propiedades transcenden-

(1) En los *Eticos a Nicómaco* fundamentaremos casi exclusivamente la parte teórico-filosófica de nuestro estudio, así como también en el Comentario de Sto. Tomás a los mismos. Las citas de Aristóteles las haremos a base de la edición Didot, cuyo texto latino reproducimos, recurriendo sólo al griego cuando el texto latino no nos parezca suficientemente claro o menos expresivo. A continuación de la cita de Didot añadiremos la de Bekker, omitiendo las cifras de libro y capítulo, a no ser cuando difiera de Didot. Las citas del Comentario de Sto. Tomás serán de la edic. Pirotta, Taurini (Marietti), 1934.

(2) I, 1: Didot, vol. II, p. 2 (Bek. 1094 a 2s).

tales del ente, perteneciendo a las primeras nociones, no se puede dar a conocer por cosas más conocidas, sino *a posteriori*, como la causa por sus propios efectos. Siendo el bien el móvil del apetito, *se describe* por el movimiento del apetito, así como suele manifestarse la fuerza motriz por el movimiento. Cuando Aristóteles dice «quod omnia appetunt», no ha de entenderse solamente de los seres que tienen conocimiento, sino también de las cosas que carecen de él, que por tendencia natural tienden al bien movidas por algún ser cognoscente, al modo como la saeta tiende al blanco dirigida por el arquero. Este tender al bien es apetecer el bien (3).

Esta noción del bien da lugar a diversas opiniones cuando ya se pretende definir propiamente su formalidad: ¿El bien es algo absoluto o es algo relativo? ¿Añade algo al ente? ¿En qué sentido?

No es de este lugar entrar en semejante discusión; pero sí dejar asentadas algunas ideas fundamentales.

La bondad, al igual que las demás propiedades transcendentales del ente, no añade al ente nada real, sino algo de razón (4). El ente mismo tiene en sí aquello por lo que es bueno, que es su propia entidad o perfección: es bueno en cuanto que es. La bondad fundamentalmente es el mismo ser de la cosa en sí. Tal entidad o perfección, en cuanto puede ser objeto de una tendencia de otro ser a ella, de una apetencia en sentido amplio, es la bondad.

La bondad, pues, no añade al ente más que una relación de razón, fundada en su propia perfección, que es apta para ser apetecida. La relación por parte del apetente sí es real, y ésta le hará bueno en la medida que lo sea el objeto apetecido; pero esa apetencia ya es otra realidad.

El bien, pues, es algo objetivo: no depende del apetito. En otro caso el apetito sería una estupenda piedra filosofal que podría hacer bueno todo; y no habría tampoco razón para apetecer una cosa más que otra, si la razón de apetecerlas estuviera simplemente en el apetito.

La noción transcendental de bien está a la base de nuestra disquisición; pero es claro que ella sola no puede dar razón de las diferencias específicas y concretas sino de una manera análoga, y en ningún caso niega tales diferencias. Habiendo de aplicarla al bien humano tendremos que tener en cuenta al ser humano.

Las diversas relaciones reales de los apetentes, que suponen la bondad ontológica del objeto apetecido, han de considerarse tam-

---

(3) Cf. STO. TOMÁS, *in I Ethic.* lec. 1a; edic. Pirotta, nos. 9 y 11.
(4) Cf. STO. TOMÁS, *De Veritate*, 1, 1; 21, 1.

bién en el campo de la Psicología y de la Moral. Visto el bien desde este lado del sujeto puede definirse diciendo que es «quod est conveniens appetitui». ¿Quiere esto decir que el bien es relativo? No; quiere decir que los apetentes son relativos: que hay diversos apetentes y diversas formas de apetencia. Siempre será cierto, sin embargo, que toda apetencia es de algo absoluto en sí, y en ese sentido hay que entender la fórmula de los antiguos citada anteriormente con Aristóteles.

Hablando del *fin* los Escolásticos han distinguido entre «finis qui» o «finis cuius gratia»—es decir, el fin objetivo—y «finis quo» —acción por la cual el apetente logra el fin objetivo—. Estos dos aspectos—objetivo y subjetivo—del bien pueden ayudarnos a enfocar mejor nuestro problema.

De todo lo dicho se deduce que el objeto, algo de suyo apetecible—causa final—no es toda la causalidad en la cuestión que nos ocupa, si bien sea el que dé la formalidad a los actos. Se requiere también un sujeto agente con sus potencias.

Estas dos coordinadas de sujeto y objeto podían servirnos para la división general de nuestra tarea. Pero una consideración tan amplia excedería los límites de un trabajo de esta índole.

Lo que nos interesa ante todo es la purificación del sujeto. Porque, aunque es cierto que este mundo nuestro no es tan perfecto como pudiera ser, y la Sagrada Escritura nos habla de la «palingenesía» del cosmos—de unos *cielos nuevos* y una *tierra nueva* después de una gran «kátharsis»—y que hay una solidaridad cosmobiológica con el hombre pecador—«maledicta terra propter hominem»—, en todo caso el cosmos actual refleja las perfecciones de Dios...; y es fácil sospechar que el «contemptus mundi», llevado a este plano, es más bien una terapéutica del sujeto humano, que establece relaciones con una realidad buena de un modo indebido: «omnia munda mundis»...

Limitándonos, pues, al sujeto humano, en seguida se nos ocurre que la naturaleza humana con sus potencias es buena también. Surge entonces la cuestión: ¿Por qué puede ser el hombre malo? Su relación o relaciones al mundo del objeto pueden ser malas, pueden estar condicionadas por disposiciones o hábitos malos. Hábitos y disposiciones son efectivamente un puente entre el sujeto y el objeto. De ahí que se imponga una consideración previa de estos factores para abordar luego los modos de purificación del sujeto.

II

Los hábitos y disposiciones puente entre el sujeto y el objeto: entre el hombre y su fin

Recoge Aristóteles un dicho de Heráclito, que no le pareció indigno de tomar de aquel sabio por tosca que parezca. Suena así: «ónou syrmata án elésthai mállon é chrysón: édion gár chysoú trophé ónois»: en romance podríamos traducir así: «del burro sería el escoger cosas bajas antes que el oro, pues les es más agradable a los jumentos la comida que el oro» (5). Y en el mismo lugar nota Aristóteles que los gustos del perro, del caballo y del hombre son distintos.

Era de esperar que ocurriera así, ya que la relación al bien es real por parte del sujeto y los sujetos comienzan por ser muy diferentes.

Pudiera, sin embargo, creerse que esa diversidad no se diera ya en los diversos individuos de la especie humana: comulgando todos en la misma naturaleza específica, de la que resultan las mismas potencias ¿no debiera ser bueno lo mismo para todos?

En principio podemos decir que sí en cuanto a lo esencial; pero no deja ya de llamar la atención el hecho mismo de que ni los filósofos hayan convenido en señalar cuál sea la bienaventuranza objetiva del hombre. Es de suponer que tales divergencias no quedarían en pie si se nos ofreciera a todos ante la vista el objeto concreto de dicha bienaventuranza; pero la frase vulgar de que «sobre gustos no hay nada escrito» sabemos que tiene una amplia aplicación: la relación de los hombres a un mismo objeto es muy diversa.

El hombre no es una esencia cerrada. Como todo ser viviente creado, está abierto a cosas diferentes de él mismo: tiene diversas partes perfectibles; es sujeto de movimiento y puede moverse diversamente.

Aristóteles dice que el alma humana tiene muchas partes: son «infinitae quodammodo» (6), aunque sea difícil determinar qué partes difieren de las otras (7). En la Etica, para su propósito, él la considera como constituída de dos partes: la racional, en la que coloca la virtud de la prudencia entre otros accidentes perfectivos;

---

(5) *Ethic. Nicom.*, X, 5; Didot vol II, p. 122, lin. 17ss (Bek. 1176a 6ss).
(6) *De Anima*, III, 9; Didot, vol. III, p. 471. lin. 21 (Bek. 432a 24).
(7) *De Anima*, I, 1; Didot, vol. III, p. 431, lin. 40 (Bek. 402b 10).

y una segunda irracional, a la que hará sujeto de las virtudes de fortaleza y templanza (8).

Que esta división no sea arbitraria lo prueba ya el hecho mismo de experiencia, según el cual se da en nosotros frecuentemente una verdadera disensión interna (9); siendo amigos para nosotros mismos, cuando consienten (10).

Tal división fundamental de Aristóteles y del sentido común sería ya suficiente por sí sola para establecer la división de los hombres en dos grandes categorías según que llevara la dirección o predominio la parte superior o la inferior.

Aristóteles sólo ha tenido en cuenta en su Etica esas dos partes que constituyen el campo de nuestra experiencia psicológica y moral. Hoy, sin embargo, ningún psicólogo ni moralista puede dejar a un lado una tercera, a la que no pocas veces se refiere Aristóteles en sus ejemplos, pero que sólo modernamente ha sido objeto de investigación «ex professo»: nos referimos al *subconsciente* en su sentido más amplio, comprendiendo bajo tal denominación tanto al subconsciente propiamente dicho como al inconsciente en toda su amplitud. Freud y los psiquíatras que le siguieron primero y últimamente las investigaciones endocrinológicas han aportado no poca luz al conocimiento de esta región oscura del hombre, cuyas repercusiones en la conducta psíquica y moral del individuo no deben olvidarse. Siempre fue claro que los enfermos valoran algunas cosas diversamente que los sanos—cosa notada repetidamente por Aristóteles—; pero los estudiosos no disponían de medios adecuados para estudiar a fondo esos hechos de experiencia. El campo orgánico no controlable por un conocimiento reflejo o directo, los factores bioquímicos de nuestro organismo infraconsciente, alteran la cinestesia, provocan imágenes y apetencias que pueden cambiar notablemente el curso de nuestra vida psíquica. En manos de la ciencia o del propio individuo está el alterar a veces esos factores para el bien o para el mal. Hay psicología del hombre enfermo como la hay del sano; psicología de los niños, de los jóvenes, de los adultos, de los ancianos; psicología de los sexos; etc... Todas esas psicologías son en gran parte deudoras a ciertas disposiciones orgánicas del sujeto, que preceden toda conciencia y voluntariedad, y a la cual, en cierto modo, condicionan. Santo Tomás mismo ya había

(8) Cf. *Ethic. Nicom.*, I, 13; Didot, vol. II, p. 13s (Bek. 1102s) y Ethic. Nicom. VI, 1; Didot, vol. II, p. 66, lín. 39s (Bek. 1138b 35; 1139a. 1).
(9) *Magna Moralia*, I, 34; Didot, vol. II, p. 155, lín. 20s (Bek. 1196a 27s).
(10) *Magna Moralia*, II, 11; Didot, vol. II, p. 179, lín. 25ss (Bek. 1211a 30ss).

reparado en esas diferencias individuales provenientes de la disposición orgánica misma: «Unos—escribe—tienen aptitud natural para la ciencia, otros para la fortaleza o castidad, y así para las demás virtudes intelectuales y morales» (11).

Resumiendo diríamos que el hombre es como un árbol cuyo tronco y copa son las dos partes de que se ocupa Aristóteles en su Etica, y cuyas raíces son esos factores bioquímicos y orgánicos que acabamos de mencionar.

Si tenemos también en cuenta que el predominio de una facultad o actividad suele ser a costa de las otras, tendríamos la razón de las diversas psicologías de los profesionales, las líneas más generales de los tipos humanos concretos. Pero esto no nos interesa ahora.

Lo que sí nos interesa es ver qué ocurre en el hombre en ese campo variable que no es su esencia, pero que resulta de ella: en sus potencias.

La relación concreta del hombre existente a este o el otro bien no depende sólo de su esencia específica, ni siquiera de su esencia individual. Sujeto de movimiento por diversos conceptos, su posición, por necesidad, es relativa a su estado actual y concreto. En dicho estado tienen una gran importancia sus disposiciones y hábitos, que son diversos modos de haberse, diversamente estables. Si las apetencias de los hombres y de los animales son distintas esto obedece fundamentalmente a que tienen diversa naturaleza; pero el hábito, se ha dicho, es «una segunda naturaleza», cosa ya afirmada por Aristóteles: «Iam enim consuetudo perinde ac natura est... frequens autem usus naturam facit» (12).

La manera de haberse el hombre con respecto al acto y objeto puede ser diversa por un modo que afecta radicalmente a su misma entidad y consecuentemente a sus actos—el hombre enfermo generalmente obra con menos perfección que el sano—: esto es lo que constituye un hábito o disposiciones entitativos. Pero hay además otras disposiciones o hábitos que afectan o modifican en primer lugar a las potencias: son las disposiciones y hábitos operativos.

La repetición de actos engendra los hábitos. Las pasiones mismas las consideraremos aquí en cuanto introducen diversas disposiciones en el sujeto.

---

(11) 1-2, 63, 1.

(12) *De Memoria et Reminiscentia*, 2; Didot, col. III, p. 498, lín. 4ss (Bek. 452a 27ss).

Los hábitos son cualidades de la naturaleza. Se ordenan a perfeccionar la naturaleza: esa es su finalidad. De ahí que esencialmente se dividan en buenos y malos en cuanto que cumplen esa finalidad intrínseca a ellos—en cuanto perfeccionan la naturaleza en conformidad con la misma—o sólo realizan un perfeccionamiento material de la misma, que en realidad es añadir una cosa defectuosa.

Hábitos y disposiciones están en la categoría de *cualidad:* confieren al sujeto esta o la otra cualificación. Pensando en ellos pudo Aristóteles escribir aquella su célebre frase, sobre la que volveremos más tarde al tratar de la influencia de las disposiciones subjetivas en el conocimiento y apreciación del objeto: «Qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei esse.»

Una de las propiedades de los hábitos en orden a la operación es el ser disposiciones de las que uno usa «cum voluerit». Esto quiere decir que la voluntad está esencialmente por encima de los hábitos y disposiciones, pudiendo obrar en contra de los mismos hábitos que se sujetan en ella. Pero no significa que los hábitos y disposiciones no condicionen hasta cierto punto la actuación de la voluntad: «Passio antecedens—dirán los moralistas—minuit voluntarium.» De aquí no se sigue, sin embargo, lo que han pretendido algunos existencialistas: que los hábitos quiten la libertad. Los hábitos buenos son una perfección de la naturaleza y favorecen las operaciones convenientes a la misma, en cuanto las facilitan; los hábitos malos son efectivamente una limitación de la libertad. La tesis existencialista sólo sería verdad si la libertad consistiera en una pura indeterminación. A quitar esa indeterminación, que no es una perfección pura, se ordenan precisamente los hábitos.

Sujeto de los hábitos es toda potencia o entidad que no esté determinada a obrar o haberse de un modo único. Así, pues, encontraremos hábitos en la voluntad, en las potencias sujetas a su dominio político—en el entendimiento, sentidos internos, excepto el sentido común, en el apetito sensitivo, etc. Que la voluntad y apetito sensitivo puedan ser sujetos de hábitos es claro, por la indeterminación de los mismos. No hace a nuestro propósito el que nos detengamos en las demás potencias, ni en cómo los sentidos internos son sede de hábitos imperfectos, etc... Sólo quisiera notar la existencia de hábitos en el cuerpo.

Para los antiguos la destreza en ciertas actividades orgánicas se explica únicamente en función del dominio sobre las mismas de las facultades superiores motoras, sin pretender que dejaran huella

en la parte orgánica. Hoy, sin embargo, sabemos que la razón inmediata de la buena o fácil movilidad en casos semejantes depende de las reacciones sensitivo-motrices, que determinan las acciones exteriores. Dicha moción deja su huella en la plasticidad de la materia, sobre todo en los centros nerviosos. El mecanismo de los reflejos condicionados, que determinan modos bastante constantes de actuación, en los cuales puede la voluntad misma encontrar una seria resistencia, es una prueba de ello, si bien en principio no estén fuera del campo de su dominio. Por lo menos hay que concederles el título de hábitos secundarios o imperfectos. La domesticación de los animales, así como el «lavado de cerebros», tiene en ellos su fundamento.

Aun en los factores neurovegetativos hemos de admitir ciertas disposiciones a veces difícilmente amovibles, si bien no se pueden llamar hábitos operativos propiamente dichos, sino más bien disposiciones del sujeto operante. Cayetano puso disposiciones semejantes en la categoría de hábitos imperfectos: «Las plantas—dice—*habituadas* al riego no sufren tan bien la sequía como otras *acostumbradas* a condiciones más duras. Mucho más los organismos humanos se *habitúan* al frío, al calor, a las medicinas, bebidas, narcóticos, y sufren los efectos de agentes exteriores una vez aclimatados o *acostumbrados* a ellos, que otros organismos, no *adaptados*, no pueden resistir sin graves trastornos» (13). Si bien estas disposiciones no estén en manos de la voluntad del todo, se puede y debe hablar de ciertas *disposiciones habituales*.

Espero que el lector dispense el haber recordado estas nociones tan comunes. Por lo demás hemos querido hacer resaltar esto último por la importancia que las disposiciones orgánicas (bioquímicas, etc.) del sujeto pueden tener en su apreciación o valoración en orden a lo moral.

Un corolario de capital importancia para la cuestión que nos ocupa es la determinación que los hábitos imprimen a la naturaleza: queda condicionada en su ser y obrar, si bien por encima de esta determinación en absoluto esté la voluntad. El hábito operativo facilita la operación en un sentido determinado. La naturaleza tiende a lo fácil, a la inercia. Difícilmente se encuentra un ser humano que sea un héroe en todos y cada uno de los momentos de su vida, para que su voluntad no se incline por las vías fáciles que le han preparado sus hábitos.

---

(13) CAYETANO, Coment. a la 1-2, 50, 3, no. 3.

El obrar sigue al ser. La naturaleza con los hábitos añadidos es una segunda naturaleza, que tenderá a obrar diferentemente que sin ellos. Y si, según Heráclito, el burro—por ser de distinta naturaleza que el hombre—prefiere cosas distintas ¿no provendrán de estas diversas maneras de haberse, causadas en gran parte por los hábitos, las mismas opiniones diversas de los hombres sobre la felicidad?

Consideremos ahora este aspecto cognoscitivo de los hábitos y disposiciones del sujeto.

III

El sentido ético

Repetidas veces nota Aristóteles que no se puede dar la prudencia sin las virtudes morales, y que el hábito bueno en el apetito es como el principio para juzgar rectamente del bien objetivo:

> «Neque igitur illic—en las matemáticas—principia ratione doceri possunt, neque hic—en la moral—, sed *virtus* aut naturalis aut consuetudine parata, *recte sentiendi* («orthodoxeín») de principio magistra est» (14). El intemperante, anota, no se puede corregir: le falta el principio.

Y Santo Tomás comenta:

> «Sicut enim in mathematicis principia non docentur per rationem, sic nec in operabilibus finis docetur per rationem. Sed homo per *habitum virtutis,* sive naturalis sive per consuetudinem adquisitae, *consequitur rectam aestimationem circa principium agibilium.*» Y luego lo aplica al intemperante, diciendo:
>
> «Manifestum est autem quod ille qui errat circa principia non potest de facili revocari *ab errore,* quia non datur ratio docens principia. Et ideo—el intemperante— non est transcendibilis vel poenitivus, nisi forte secundum quod per longam consuetudinem contrariam tollitur *habitus causativus erroris*» (15).

En otro lugar escribe Aristóteles:

> «Consilium igitur rectum virtus efficit.» Y también: «Habitus autem—está hablando de la prudencia—huic quasi *animo oculi* minime ingeneratur sine virtute... Ratiocinationes et eae quae sunt de rebus agendis, huiusmodi sunt: quoniam iste finis est, et hoc optimum, quodcumque illud tandem sit... Hoc autem optimum et ille finis *non nisi viro bono apparet. Pervertit enim et depravat iudicium rationis* vitiositas, *efficitque ut de principiis actio-*

(14) *Ethic. Nicom.,* VII, 8; Didot, vol. II, p. 85, lín. 7ss (Bek. 9. 1151a 17ss)
(15) *In VII Ethic.,* lect. 8a., nos. 1431-1432.

num falsum iudicemus: ex quo perspici potest, fieri non posse ut quis sit prudens, quin idem sit vir bonus» (16).

De aquí se colige un aspecto capital en nuestra cuestión: el Sentido Etico; fenómeno que aparece ya claro en los textos citados, pero que quisiéramos ilustrar más con algunos otros:

En el mismo l. VI de los Eticos a Nicóm. dice Aristóteles: «*Genus quoddam cognitionis* esse videatur, sibi utilia scire. Verum eius differentiae sunt multae» (17).

La experiencia da a las personas de edad cierta sabiduría a la que atendemos no menos que a las demostraciones: «Nam quoniam per experientiam *oculum quemdam* consecuti sunt, *recte cernunt»:* «diá gár tó échein ek tés empeirías *ómma, horósin orthós»* (18).

Y después de hacer constar cómo se dice de algunos que tienen naturalmente la gnome, la sínesis y el «intellectus circa singularia», continúa: «Singularia porro illa *sensu* apprehensa esse oportet; *at hic sensus mens*—«noús»—est» (19).

Y en otro lugar escribe:

«Non esse tamen prudentiam scientiam perspicuum est. Extremi—de lo singular—enim est, ut dictum est. Tale enim est id quod sub actionem venit. Menti enim seu intelligentiae oponitur. Mens enim quidem eorum terminorum est quorum ratio afferri non potest—de los principios indemostrables—: *prudentia vero extremi*—de lo singular—*quod non scientia sed sensu—«aísthesi»—percipitur:* non illo quidem, cui propriae sunt attributae qualitates quas sentiat—la vista, el oído, etc.—sed *quodam eiusmodi sensu,* quali sentimus extremum in mathematicis, ut triangulum. Nam illic quoque insistitur» (20).

Santo Tomás comenta:

«Et ad *istum sensum,* id est *interiorem,* magis pertinet prudentia, per quam perficitur ratio particularis ad *recte existimandum* de singularibus intentionibus operabilium. Unde et animalia bruta, quae habent bonam *existimativam* naturalem, dicuntur prudentia. Sed illius sensus, qui est circa propria sensibilia, est quaedam alia species perfectiva, puta industria quaedam discernendi colores, et sapores, et alia huiusmodi» (21).

Según Aristóteles y Santo Tomás estamos, pues, ante un verdadero *sentido interior,* unos *ojos interiores,* un *conocimiento experimental* del bien que no se da sin la rectitud del apetito: es lo que hemos designado con el nombre de Sentido Etico.

---

(16) *Ethic. Nicom.,* VI, 12; Didot, vol. II, p. 74, lín. 42 y 52ss (Bek. 13. 1144a 20 y 29ss). cf. *Ethic. Nicom.* VI, 12; Didot, vol. II, p. 67, lín. 18ss (Bek. 1139a 27ss).
(17) *Ethic. Nicom.,* VI, 8; Didot. Vol. II, p. 71, lín. 15 (Bek. 1141b 33s).
(18) *Ethic. Nicom.,* VI, 11; Didot, vol. II, p. 73, lín. 45 (Bek. 12. 1143b 13).
(19) *Ibíd.;* Didot, vol. III, p. 73, lín. 36 (Bek. 12. 1143b 5).
(20) *Ethic. Nicom.,* VI, 8; Didot, vol. II, p. 71, lín. 42ss (Bek. 9. 1142a 23ss).
(21) *In VI Ethic.,* lect. 7a., no. 1215.

¿Cómo se explica este fenómeno?

Los mismos textos de Aristóteles y Santo Tomás nos dan ya pie para una explicación del mismo: es un «sentido», una facultad para «estimar rectamente» lo conveniente, una «recta estimación». Se trata, pues, de algo semejante al sentido interno de los animales, que llamamos «*estimativa*», el cual en el hombre se dice «*cogitativa*».

El objeto de ese sentido interno del animal son las «intentiones insensatae». A través de las sensaciones externas, fundado en ellas, el animal percibe un factor que no viene en las mismas: la conveniencia o disconveniencia del objeto para él. Son juicios valorativos concretos o actos de valoración, de discriminación de valores concretos. Se trata de una valoración del objeto, no en absoluto, sino en relación con el sujeto. Dicha valoración se verifica por una relación subjetiva del objeto percibido por los sentidos externos y, como meta de referencia, la conciencia de sí mismo que tiene el sujeto: la conciencia de sus necesidades instintivas o actividades primarias psicomotrices. El conjunto de los datos percibidos por los sentidos externos diríamos que es proyectado por el animal sobre la pantalla del conocimiento íntimo que él tiene de sus necesidades y cualidades, que se le revelan en sus sensaciones internas, en la cinestesia, etc.

Santo Tomás trata ampliamente de la estimativa como reguladora de las actividades biológicas instintivas del animal. El animal necesita regirse por la conveniencia o disconveniencia con respecto a su naturaleza y no sólo a la sensibilidad externa. Tales valores son el objeto de la estimativa, que en el hombre, por su contigüidad con el entendimiento, es *cogitativa* (22).

La actividad misma de la cogitativa en el hombre no es una simple recepción de un dato, o una reconstrucción más alta del mismo: es una comparación—una «collatio»—de datos particulares con la situación concreta del hombre individuo, con sus intereses biológicos concretos. La cogitativa realiza una comparación entre el dato o datos recogidos por los sentidos externos, reflejados en la imaginación, y las disposiciones del sujeto.

Se trata, pues, de un juicio particular en el que se comparan los datos externos con el sujeto en determinadas disposiciones. El elemento subjetivo tiene una importancia ineludible. Estamos ante un juicio de relación en el cual el sujeto, con sus disposiciones, es

(22) Cf. STO. TOMÁS, *Summa Theologica*, I, 78, 4; Com. in *De Anima*, c. 3, lect. 16.

uno de los términos. Los datos recibidos de fuera actúan como determinantes; pero *la determinabilidad* y *sus grados* o condición dependen del sujeto y su estado. «Las percepciones de los objetos externos..., al ser referidas a un 'fondo' o estado..., son juzgadas convenientes o nocivas, y, en razón de este carácter primordial y en función de su proximidad o lejanía, se desencadenan los complejos cuadros de actividad emocional que giran en torno a las dos reacciones fundamentales—huída o posesión—, enriqueciéndolas con su riquísimo cortejo de matices» (23). Esto, que es válido para la estimativa animal, ocurre también en el hombre; sólo que entonces dichas valoraciones se complican por entrar en juego motivos superiores.

Algo por el estilo pasa en el caso del Sentido Etico: las disposiciones morales del sujeto entran en juego, cualificando la pantalla sobre la cual se proyectan como fondo los objetos o actos concretos que debemos poner o de los que hemos de juzgar. También aquí las disposiciones morales del sujeto son un elemento de primer orden. Si las disposiciones no son buenas, no puede nacer en el alma ese «animi oculus» del texto artistotélico: falta el término de referencia adecuado (24).

No quisiéramos dejar este punto sin traer aquí el juicio «per quamdam connaturalitatem»—juicio por una cierta simpatía—de que habla Santo Tomás repetidas veces (25). No es tampoco un juicio del entendimiento especulativo: es también un juicio concreto acerca del bien o del mal. No se da sin determinadas disposiciones del sujeto: es un caso particular de la cogitativa. Las disposiciones del sujeto pueden provenir de experiencias tenidas, de los hábitos, de sus potencias, etc.

Si—para concluir con esto—hubiéramos de definir el Sentido Etico, diríamos que es un juicio o valoración particular de cosas singulares o actos concretos en función de las virtudes de la parte apetitiva del sujeto; en una palabra: es una *recta estimativa* en el orden moral.

Por lo dicho se colige la importancia de los hábitos y disposiciones del sujeto en orden a apreciar rectamente el bien. La frase aristotélica «Qualis quisque sit, talem ei finem videri»: «Hopoíos poth'

---

(23) P. M. UBEDA PURKISS, en la Suma bil. de la B. A. C., III (20), p. 68.
(24) Cf. STO. TOMÁS, in *VI Ethic.*, lect. 9a., no. 1249.
(25) El P. MARÍN-SOLA en la *Evolución Homogénea del Dogma Católico* ha recogido un buen número de textos de Sto. Tomás, cf. edic. de la B. A. C., p. 396-404.

hékastos ésti, toioúto kaí tó phaínetai autói» (26) está bien justificada.

Las acciones humanas son acerca de cosas concretas. En el silogismo previo a una acción moral necesariamente entra una Menor de orden práctico o concreto (27). La influencia de las disposiciones subjetivas en todo el proceso mental-volitivo sobre bienes concretos es clara. Aun en la misma *aprensión* del bien puede actuar en cuanto que es causa de una mayor o menor atención en la consideración de las notas objetivas; en cuanto influye en la voluntad para que ésta busque este bien más que el otro o con más insistencia. La disposición habitual subjetiva tiene, como diremos luego, un papel fundamental en el hecho de la atención.

Las disposiciones subjetivas condicionan la valoración de los bienes concretos:

> «Ceterum voluntas—«boúlesis»: el deseo—quod ad finem spectet, de eo dictum est; de reliquis vero ad eam pertinentibus alii aliter; sunt qui boni illam esse volunt; sunt qui eius quod videtur bonum—del bien aparente—...
>
> «Quodsi haec minus probanda sunt, dicendum est, absolute et revera sub voluntate cadere verum bonum; at vero unicuique peti bonum apparens? ac bono quidem viro, quod revera bonum est, vitioso autem quidquid sors obtulerit? ut et corporibus bene quidem constitutis salubria sunt ea quae revera talia sunt; morbosis autem et aegris alia: itemque amara, dulcia, calida, gravi, et ceterorum unumquodque; nam vere—«orthós»: rectamente—de singulis rebus iudicat vir bonus, et ei statim, *quod in unaquaque re veri est, elucet. Ex uniuscuiusque enim habitu* honesta et iucunda finguntur—«*káth' hekásten gár héxin ídiá esti kalá kaí hedéa*»: pues según cada hábito son peculiares las cosas buenas (lo honesto) y las agradables (lo deleitable)—. Atque eo igitur fortasse longe praestat reliquis vir bonus, quod *singulis in rebus verum perspicit*—«horán»—, quasi earum norma sit ac mensura. Vulgo fucum facere videtur voluptas—«toís polloís dé he apáte diá tén heronén heóike gínesthai»: pero a los más parece que les ocurre el engaño por el placer—: «quippe quae cum bonum non sit, boni speciem prae se ferat. Itaque vulgus iucundum sequitur, ut bonum, dolorem autem fugit, ut malum» (28).

Un poco larga ha sido la cita de Aristóteles; pero creemos que resume bien cuanto llevamos dicho: unas disposiciones malas influirán en el sujeto para que juzgue mal del bien; unas disposiciones buenas facilitarán la valoración del bien y ayudarán a la voluntad. Pues aunque la voluntad permanezca libre bajo esas disposiciones ciertamente queda un tanto prejuzgada su actuación, si bien no sea de una manera necesaria.

---

(26) *Ethic. Nicom.*, III, 5; Didot, vol. II p. 30, lín. 45 (Bek. 7 1114a 32s).
(27) Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, 10, 5.
(28) *Ethic. Nicom.*, III, 4; Didot, vol. II, p. 29, lín. 1-24 (Bek. 6. 1113a 15ss).

IV

La Purificación

De lo dicho se deduce la necesidad de la purificación del sujeto. En la concepción neoplatónica, Plotino, Porfirio y otros hablaron de ciertas virtudes «purificadoras»—«kathartikaí aretaí»—que no sólo moderan la parte inferior, sino que desprenden al hombre de las cosas sensibles.

Aristóteles habla de «curas»—«iatreíai»—para corregir ciertos vicios: de los pródigos dice que fácilmente se curan con la edad y la pobreza (29); el dolor, como diremos luego, tiene en su concepto un valor catártico o curativo.

Este aspecto purificador está acentuado en la concepción platónica especialmente en el desprendimiento de la materia por parte del alma. El dualismo fundamental de dicho sistema, en el que la materia es la «*regio dissimilitudinis*»—la raíz de todo pecado e imperfección—, tenía que conducir hasta ahí. La materia era conceptuada como la cárcel en que había caído el alma desde las regiones de la luz. El mundo material para Platón mismo era el mundo de lo imperfecto, de las sombras, donde se participa en grado ínfimo de la luz de las ideas separadas, que son las verdaderas realidades. La muerte a lo material era lo más deseable para liberarse de todas las consecuencias del contacto e inmersión en la materia.

Aristóteles en su juventud comulgó con estas ideas. Libre ya de la tutela de Platón vió, sin embargo, que la inmersión del alma humana en la materia, lejos de ser un castigo, era el principio de su perfección, aun teniendo en cuenta que la raíz de la actividad humana más elevada (el conocer) es la inmaterialidad. El hombre es un compuesto de materia y espíritu.

La armonía de ambas partes del constitutivo humano podía no andar bien. El aspecto material podía ser base, pero no un fin.

El pecado original introdujo el desorden: el orientarse las potencias humanas a bienes finitos como a últimos fines.

Una curación fundamental de esto no está en una ordenación extrínseca independientemente de la voluntad y demás potencias. Ha de consistir en disposiciones intrínsecas a las mismas. Por ello diremos que las mismas virtudes o hábitos similares son por sí

---

(29) Cf. *Ethic. Nicom.*, II, 3; Didot, vol. II, p. 16, lín. 47 (Bek. 1104b 177); Rhetoric., I, 14; Didot, vol. I, p. 342, lín. 30 (Bek. 1374b 33); Mor. Eudem., II, 1; Didot, vol. II, p. 194, lín. 31s (Bek. 1220a 35; Ibídem, I, 3; Didot, vol II, p 185, lín. 35s (Bek. 1214b 32s).

mismos catárticos, toda vez que son bienes en conformidad con la naturaleza a la que perfeccionan.

Según esto podemos decir que un estudio de la purificación del sujeto humano no es más que un estudio de las virtudes. Ahora bien, un estudio sistemático de las mismas es un estudio sistemático de sus objetos. Puestos en este punto, sospechamos que el bien de cada una de las virtudes morales en cuanto tal es una vía de acceso al Bien Supremo, que es Dios: todos esos bienes serían pistas directas hacia el último Fin.

Esto entendido, es evidente que la razón de las desviaciones humanas no proviene del objeto, sino del sujeto: que en éste hay que buscar dicha razón. Sin embargo, siempre será verdad que el sujeto se mueve por el objeto. ¿Qué ocurre aquí? ¿Cómo es posible esto? ¿Cuál es la razón que decide al hombre a obrar y construir una vida o situarse en actitudes irracionales desde el punto de vista objetivo? ¿Cuál es la raíz del pecado? Fundamentalmente la mala disposición y luego los hábitos que la consolidan.

De ahí que, aunque el orden de intención pueda ser el orden objetivo de los diversos objetos de las virtudes, el orden de ejecución pueda empezar por otro lado: la razón de causa eficiente es distinta de la de causa final, que da la formalidad ética a los actos humanos.

La repetida afirmación de que el juzgar rectamente de las cosas supone la rectitud del apetito por medio de las virtudes, y el pensar que dicha rectitud no se da sin la prudencia, parece llevar en sí un círculo vicioso, que no hay manera de eludir. Así lo creyó Escoto, y Cayetano confiesa que no es pequeña la dificultad: el perseguir tal fin supone tal modo de ser; tal modo de ser hace posible la persecución de tal fin: «operari sequitur esse».

Llevada la objeción al extremo vendríamos a concluir que dichas virtudes son humanamente imposibles de adquirir, y que no podrían aumentar nunca, a no ser de un modo infuso.

De la prudencia es señalar los fines, dirigir: su actuación está en el género de causa formal y final; los actos y disposiciones de las otras virtudes —las del apetito inferior— están en el orden de cualidades eficiente y material. Una y otra parte ciertamente se condicionan; pero ninguna tendencia del apetito postula para sí todo el campo de la voluntad humana, que en última instancia es quien las pone en juego: cualquier condición actual no es algo absoluto e inmutable. Por encima de sus disposiciones puede tender el ser humano a realizar el bien, y así podemos obrar al margen de la disposición

misma del apetito. Realizado algún acto bueno de este modo la disposición dejada en el apetito influye como disposición radical de las futuras actuaciones del sujeto. Y así al juzgar las próximas veces por medio de la prudencia lo hará mejor. De este modo pueden irse perfeccionando las virtudes de una manera casi simultánea.

Tal ascensión empieza ya anteriormente a toda virtud, iniciándose en los mismos primeros principios del orden moral, casi innatos al hombre, como es la sindéresis o conciencia moral (30).

Ese movimiento descrito no deja de ser un aumento real de las virtudes, que, por consiguiente, supone actos de mayor intensidad, en los cuales el punto de apoyo en última instancia es la tendencia libre de la voluntad.

Ahora bien; dada la tendencia del ser humano a la quietud, puede ocurrir que en realidad el hombre concreto se mueva en un círculo vicioso. Esto puede tener lugar sobre todo cuando de un hábito vicioso hay que pasar a la virtud contraria: el hábito es un principio para juzgar en concreto de bienes también concretos, en los cuales se desarrolla la vida humana; mientras el amor al fin o el ideal es algo abstracto, que no puede atraer de igual modo a la voluntad. El confesor sabe que puede tropezar en su ministerio con un recidivo. La manera de proceder de éste tiene mucho de círculo vicioso: llegado el caso de la ocasión pecaminosa juzga lo pecaminoso como conveniente para sí por estar condicionado en tal sentido por el hábito pecaminoso; no deja el hábito pecaminoso porque le cuesta y en el fondo le estima bueno para su naturaleza modificada por él.

¿No habrá algún modo de romper esta especie de círculo vicioso? —Ya hemos notado que este círculo vicioso no lo es del todo. Pensamos, sin embargo, que pocas veces pueden caer más fácilmente en tierra baldía las enseñanzas morales más altas que en casos semejantes. La curación es posible; pero acaso hay que enfocarla ante todo desde el punto de vista de la causa eficiente o material. Y así, más bien que un estudio desde la causa final o formal, pretendemos señalar algunos factores desde el punto de vista de la causa eficiente y material —orden de ejecución— para dicho efecto.

Un estudio completo a nuestro entender tendría que tener en cuenta tres aspectos fundamentales: la metafísica de los hábitos, el elemento psicológico y el lado moral.

---

(30) Cf. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* VI, 13; Didot, vol. II, p. 75, lín. 9ss (Bek. 1144b1ss; STO. TOMÁS, *in VI Ethic.*, lect. 11a., no. 1289; T. URDÁNOZ, O. P., en la Suma bil. de la B. A. C., V, p. 231.

1.º

Leyes de la muerte y corrupción de los hábitos adquiridos considerados desde un punto de vista metafísico

Considerada la génesis y vida de los hábitos con su propia naturaleza podemos llegar a formular también los principios de su muerte y desaparición. El aumento que nos interesa es el intrínseco o intensivo.

Los hábitos nacen con la repetición de actos y crecen por actos más intensos. Consecuentemente su disminución y muerte estará en función de la no repetición de los mismos y de actos más remisos.

La posibilidad de poner actos más remisos, o de no poner actos siquiera, radica en el hecho de que los hábitos fundamentalmente dependen de la voluntad: «quo utitur cum voluerit», dicen los moralistas, del hábito.

En tales principios metafísicos, fundados en la ausencia misma de los hábitos, se basan no pocas prácticas ascéticas de mortificación: la simple abstención de poner actos de los hábitos malos es una condena de inanición para los mismos. Los psicólogos modernos hablarán del *olvido* y técnica del olvido.

2.º

Factores psicológicos

Sin embargo, es conveniente descender al campo de lo concreto, que es donde tienen lugar las acciones humanas; y en primer lugar considerar los resortes psicológicos de las mismas. Debemos investigar el «por qué» de la repetición y el «por qué» de la omisión de los actos en el sujeto humano psíquico, consciente. Esos «por qués» son ya la razón formal concreta de la repetición y de la omisión: constantes que desde un punto de vista metafísico —en el orden de potencia y acto— dan razón de la formación o extinción, del aumento y disminución de los hábitos.

¿Por qué repetimos unos actos y por qué dejamos de poner otros? —La razón de ponerlos es seguramente el bien; así como la razón de omitirlos, el mal.

El bien y el mal con sus cuasi-especies ciertamente tienen su *supremum analogatum* en Dios y en la privación de Dios. En el plano de la eternidad las diversas especies de bien se vienen a fundir. La búsqueda o proyección total del bien moral al bien infinito será también una plena satisfacción en el orden psicológico. Sin embargo,

el hecho de que lo psicológico y lo moral sean dos formalidades distintas, y de hecho separables en la misma vida humana, puede servirnos al presente para considerarlas por separado.

Es importante notar que la génesis del concepto de bien empieza por abajo: el niño empieza a percibir como bueno, no lo moral —para lo cual no está aún capacitado— sino lo útil y lo deleitable en el plan de los sentidos. La misma percepción clara de aspectos importantes del orden moral puede tardar en aparecer, aún después que ha despertado la razón. Su vida y actitudes se mueven casi exclusivamente en un plano psicológico: por las utilidades y placer que encuentra en sus actos. Es realmente el «animalis homo». Los «por qués» de su conducta no transcienden este orden. Percibe y busca la bondad relativa del orden psicológico, inferior; no la absoluta, que es la del orden moral. ¿El pecador no es algo parecido?

Dos factores muy importantes mueven aquí a la voluntad: el *placer* y el *dolor*.

Los psicólogos modernos han estudiado mucho estos dos aspectos de la vida psíquica; pero ya el mismo Aristóteles reflexionó seriamente sobre la importancia de ambos en la vida humana:

> «Omnium enim animantium communis est voluptas, et eorum omnium quae sub electionem veniunt, assidua comes est. Nam quidquid honestum, quidquid utile est, id omne iucundum videtur. Praeterea autem cum illa inde usque a teneris educati sumus. Atque idcirco hanc actionem animi, qua vita nostra penitus imbuta est, eluere atque abstergere difficile est. Iam et voluptate et dolore, tamquam regula, actiones nostras dirigimus, alii magis, alii minus» (31).
>
> «Omnes enim habitus ethicos, virtutes et vitia, in voluptate et dolore possuimus: ac beatitudinem plurimi—también él—coniunctam cum voluptate esse dicunt. Itaque beatum *makarion, apó toú chaírein,* a gaudendo, nominarunt» (32).
>
> «Sed quoniam neque eadem natura optima, neque idem habitus optimus vel est vel videtur: non etiam eamdem sequuntur omnes voluptatem; sed *omnes tamen voluptatem. Fortasse vero etiam sequuntur non illam, quam putant, neque quam dixerint, sed unam et eamdem.* In omnibus enim divinum quiddam inest natura—«pánta gár physei échei ti theíon»: todas las cosas tienen por naturaleza algo divino—. Sed nominis haereditas venit ad corporis voluptates, propterea quod *plerumque* sese ad eas homines applicant, earumque sunt omnes participes» (33).

En otro lugar dice cómo son útiles para la formación:

> «Maximeque namque haec—voluptas—naturae hominis propria esse videtur; ideoque puerorum informatores voluptatis et doloris veluti gubernaculo ad officium eos adducunt. Videtur etiam ad

---

(31) *Ethic. Nicom.*, II, 3; Didot, vol. II, p. 17, lín. 13ss (Bek. 2.1104b 34ss).
(32) *Ibid.* VII, 11; Didot, vol. II, p. 87, lín. 5ss (Bek. 12.11552b 5ss).
(33) *Ibid.* VII, 13; Didot, vol. II, p. 89, lín. 9ss (Bek. 14.1153b 29ss).

moralem virtutem plurimum referre—«mégiston eínai»—, ut et gaudeant rebus iis quibus oportet gaudere, et oderint ea quae odisse oportet; *duo enim haec per totam vitam extenduntur, momentum praecipuum habentia ad virtutem, adeoque ad* vitam beatam; quandoquidem *omnes iucunda sequuntur, fugiuntque contraria*» (34).

Pero el influjo del placer puede ser pésimo para la vida moral:

«In omni autem negocio quicquid iucundum est, ipsamque adeo voluptatem, summo studio vitare oportet. In eius enim iudicio nos minime praebemus incorruptos iudices» (35).

«Nam et ipsa philosophica contemplatio nocet interdum valetudini» (36).

«Ad hanc *prudenter sentiendi facultatem*—«tói phroneín»—impediunt voluptates, eoque magis, quo quisque magis voluptatem percipit, velut veneream: in ea enim neminem mente atque *consilio* uti posse» (37).

Texto que Santo Tomás comenta de la siguiente manera:

«Nullo bono impeditur prudentia. Impeditur autem per delectationes; et tanto magis, quanto sunt maiores; ex quo videtur quod *per se* et non per accidens impediant: sicut patet quod delectatio venereorum, quae est maxima, intantum impedit rationem quod nullus in ipsa delectatione actuali potest aliquid actu intelligere; sed tota intentio animae trahitur ad delectationem» (38).

En otro lugar escribe Aristóteles:

«Ex quo etiam nomen invenit *sophrosyne,* tanquam *intelligentiae conservatrix:* quum illa propie huiusmodi notitias tueatur et conservet. Non enim omnem opinionem corrumpunt neque depravant dolor—«lyperón»—et voluptas; exempli causa, triangulum duobus rectis paris angulos habere, aut non habere: sed eas dumtaxat, quae ad id quae sub actionem venit, pertinent. Eorum enim quae sub actionem veniunt, principia sunt eae res, quarum gratia suscipiuntur quae sub actionem veniunt. Qui autem *voluptate aut dolore corruptus est, ei statim principii videndi facultas eripitur: neque is animo cernere potest, se huius rei causa et propter hanc causam omnia optare atque oportere. Vitium enim principii delendi vim habet*—«ésti gár e kakía phthartiké archés»: pues el vicio es corruptor del principio—Quapropter necesse est, prudentiam habitum esse cum ratione vera coniunctum, ad agendum idoneum, in bonis humanis occupatum» (39).

Hermoso texto que Santo Tomás comenta así:

«Quaelibet enim malitia, i. c. e. habitus vitiosus, *corrumpit principium,* inquantum *corrumpit rectam exsistimationem de fine.* Hanc autem corruptionem maxime prohibet temperantia.»

---

(34) *Ibid.* X, 1; Didot, vol. II, p. 116, lín. 27ss (Bek. 1172a 19ss).
(35) *Ibid.* II, Didot, vol. II, p. 23, lín. 39ss (Bek. 1109b 8ss).
(36) *Ibid.* VII, 12; Didot. vol. II, p. 88, lín. 12 (Bek. 13.1153a 20).
(37) *Ibid.* VII, 11; Didot, vol. II, p. 87, lín. 18ss (Bek. 12.1152b 16ss).
(38) *In VII Ethic.,* lect. 11a, no. 1477.
(39) *Ethic. Nicom.,* VI, 5; Didot, vol. II, p. 69, lín. 18ss (Bek. 1140b 1ss).

Y antes escribe: «Quando autem est vehemens delectatio vel tristitia, apparet homini quod illud sit optimum per quod consequitur delectationem et fugit tristitiam; et ita corrupto iudicio rationis non apparet homini *verus finis*, qui est *principium prudentiae* circa operabilia excistentis, nec appetit ipsum... sed magis delectabile» (40).

Y Aristóteles mismo dice en otro lugar:

«Si magnae sint ac vehementes cupiditates, mentem ipsam ac rationem *de sua sede deturbare solent* (41).

No es de este lugar el hacer un comentario a estos textos y a otros que citaremos más adelante. Sin embargo, vamos a hacer algunas breves observaciones sobre ellos.

¿Por qué buscamos el placer, lo agradable, y huímos del dolor? La operación es de suyo agradable. Tiene Aristóteles a este respecto unas observaciones dignas de figurar en cualquier tratado moderno de psicología de la vejez, de los enfermos o de los inválidos. No me resisto a transcribirlas:

«Huius rei causa est, quod *esse omnibus optabile et amabile est. Quod sumus autem*, id *efficacitate cernitur*—«operari sequitur esse», decimos—; *quippe vivendo et aliquid agendo. Per efficacitatem igitur—«energeía dé»—ipse operis effector quodammodo est. Suum* itaque *opus ipsi carum est, quia etiem ipsum esse*. Atque hoc accidit naturaliter. Quod enim potestate est, hoc esse ipsum energia atque actu, opus indicat—«hó gár ésti dynámei, toúto energeía to érgon menyei»: lo que está en poder de uno lo indican las obras por la actividad. Y más abajo escribe: «Affert porro praesentis quidem rei usus sive energía voluptatem, futurae autem spes, praeteritae autem memoria. Omnium autem rerum ea iucundissima, est, quae usu et energia est eademque amabilis maxime «hédiston dé tó katá tén enérgeian, kaí philetón homoíos»: agradable en grado sumo es lo que es obrar («secundum actum» literalmente), y deseable igualmente» (42).

La razón metafísica es clara: la naturaleza busca la perfección, que consiste en la operación: en reducir al acto sus potencialidades. A esto naturalmente se sigue el placer, pues el placer implica «actionem habitus cum natura consentientis» (43).

En otro lugar escribe el Estagirita:

«Quod autem omnes voluptatis cupidos esse videmus, id ex eo fieri existimare possumus, *quia vivere consistit in energia*—la operación—seu muneris functione: et unusquisque in his maxime ope-

---

(40) *In VI Ethic.*, lect. 4a., n. 1169s.

(41) *Ethic. Nicom.*, III, 12; Didot, vol. II, p. 38, lín. 26s (Bek. 15.1119b 10).

(42) *Ethic. Nicom.*, IX, 7; Didot, vol. II, p. 110, lín. 13ss (Bek. 1168a 5ss). Esto puede ayudar a comprender algunos sufrimientos (sentimientos de impotencia, etc.) en las «purificaciones pasivas».

(43) *Ethic. Nicom.*, VII, 12; Didot, vol. II, p. 88, lín. 5s (Bek. 13, 1153a 14).

rationibus versari vult, quas praecipue amat, ut musicus in auditione harmoniarum, disciplinarum studiosus in rebus cognoscendis, et similiter alii aliis in rebus. *Operationum porro omnium perfectio voluptas est.* Ergo eadem et vitae energiam (cuius omnes cupidos esse diximus) *absolvit.*: —«E dé hedoné teleioí tás energeías, kaí tó zén dé, oú orégontai»: que traduciríamos mejor así: «El placer perfecciona las operaciones y la misma vida, que todos desean»—. Itaque non sine causa *voluptas ab omnibus appetitur; quia unicuique vitam,* quae natura optabilis est, *perficit.* Videntur enim haec connexa esse, neque separationem admittere. Nulla namque voluptas est absque energía—operación—; neque ulli energiae aliunde quam a voluptate, sua est perfectio «pásán te enérgeian teleioí e hedoné»: «el placer perfecciona toda operación» (44).

Además el placer tiene la virtud de aumentar la «enérgeia», la operación:

«Auget enim energiam sua quamque voluptas. Et iudicant enim melius singula, et accuratius administrant, *qui cum voluptate agunt.* Sic geometrae evadunt qui delectantur geometricis studiis, singulaque exactius intelligunt: item in musicis, in architectonica, *peritiores evadunt qui* eiusmodi exercitiis *delectantur.* Augent igitur actionem voluptates» las propias, pues las ajenas las impiden (45).

En el mismo lugar, un poco más abajo, escribe:

«Quoniam autem *propria et sua actionis alicuius voluptas actionem eam elaboratam efficit, firmiorem et meliorem,* et *contra* alienae voluptates corrumpunt actiones non suas: patet ex eo multum voluptates inter se differre.»

Y va tan unido el placer a la operación, que llegan a parecer la misma cosa:

«Porro multo propius coniunctae cum actionibus sunt suae et cum ipsis coniunctae voluptates, quam appetitiones: hae enim ab operationibus suis tempore pariter et natura distinctae sunt: illae vero proximae sunt iisdem, adeoque ab iis indistinctae, ut actio et voluptas actionis ferme unum et idem esse videantur» (46).

No es, pues, extraño que cuando Santo Tomás en la Suma quiso definir al «homo contemplativus» lo hiciera teniendo en cuenta este factor del placer:

«Unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur... Unde etiam et in hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id in quo maxime *delectatur,* et cui maxime intendit» (47).

Un medio de educación del niño será, como decía Aristóteles, cuidar de que se complazca o deleite en lo que es deleitable según el bien honesto.

---

(44) *Ibid.* X, 4; Didot, vol. II, p. 120s, lín. 46ss (Bek. 11755a 10ss).
(45) *Ibid.* X, 5; Didot, vol. II, p. 121. lín. 15ss (Bek. 1175a 30ss); cf. Coment. de Sto. Tomás a este lugar, nos. 2042-2047.
(46) *Ibid.* X, 5; Didot, vol. II, p. 122, lín. 3ss (Bek. 11755b 3ss).
(47) 2-2, 19, 1c.

Correlativamente el dolor inclinará a huir de ciertos actos. De ahí que tenga un valor purificativo nada despreciable, según notó Aristóteles:

> «Atque hoc etiam supplicia indicant, quae doloribus inferendis constituuntur in maleficos: curationes—«iatreíai»—enim quaedam sunt; at curationes per *contraria* solent fieri natura» (48).

De suyo el dolor es un elemento disolvente de hábitos (buenos o malos):

> «Irae enim et rerum venerearum cupiditates, et nonnullae huiusmodi animi perturbationes perspicue corpus quoque ipsum immutant, ac nonnullis hominibus etiam furores conciliant. Absque dubio igitur dicendum est, similiter atque hos affectos esse incontinentes (49). Texto que Santo Tomás comenta: «Manifestum est enim quod incontinens antequam passio superveniat non existimat faciendum id quod per passionem postea facit» (50).

Y Aristóteles en otro lugar dice:

> «Porro de alienis voluptatibus—esto es: las de otra especie—di ximus eas simile quiddam dolori facere: corrumpunt enim, sed dissimili modo» (51).

Santo Tomás comenta:

> «Ac dolor quidem naturam eius qui angitur, de statu suo deturbat et interimit—«exístesi kaí phtheírei»—: voluptas autem nihil tale facit; et proinde est magis voluntarium, eamque ob rem probrosior et flagitiosior—«dió kaí eponeidistóteron» (52).
>
> «Quia enim tristitia consequitur ex praesentia alicuius principii *contrarii et nocivi*, sequitur quod tristitia *stupefaciat et corrumpat* naturam eius quod habet tristitiam. Et inde est quod sensus hominis ex tristitia impeditur a propria cognitione. Sed delectatio causatur ex praesentia *convenientis* quod non corrumpit naturam. Unde delectatio non stupefacit, neque corrumpit sensum eius qui delectatur» (53).
>
> Esto no está en contradicción con lo dicho anteriormente por Aristóteles—«si magnae sint ac vehementes cupiditates, mentem ipsam ac rationem de sua sede deturbare solent» (54)—, pues puede entenderse de la corrupción moral, y, a lo sumo, de la corrupción de hábitos buenos por olvido, etc., mientras lo que dice del dolor afecta más profundamente, e. d., a la naturaleza misma del sujeto o de la facultad: es una corrupción más radical, aun cuando respecto del hábito pueda ser «per accidens».

Estos aspectos que los antiguos pudieron recoger de la experiencia humana y de la observación sencilla del proceder del hombre y

---

(48) *Ethic. Nicom.*, II, 3; Didot, vol. II, p. 16, lín. 46ss (Bek. 2.1104b 16ss).
(49) *Ibid.* VII, 3; Didot, vol. II, 79, lín. 11ss (Bek. 5.1147a 15ss).
(50) *In VII Ethic.*, lest. 2a., no. 1314.
(51) *Ethic. Nicom.*, X, 55; Didot, vol. II. p. 121. lín. 46ss (Bek. 1175b 22ss).
(52) *Ibid.*, III, 12; Didot, vol. II, p. 38, lín. 3ss (Bek. 15.1119a 23ss).
(53) *In III Ethic.*, lect. 22a, no. 637.
(54) *Ethic. Nicom.*, III, 12; Didot, vol II, p 38, lín. 26s. (Bek. 15.1119b 10).

de la domesticación de los animales han quedado ampliamente confirmados por los experimentos de Pavlov y su teoría de los «reflejos condicionados», llevada hoy a la práctica en el «lavado de cerebros».

De lo dicho se pueden deducir algunas conclusiones respecto del valor catártico del placer y sobre todo del dolor. En cuanto al placer sólo quisiéramos indicar lo más fundamental; en cuanto al dolor, detenernos un poco más en un ligero análisis del mismo y en la importancia de la *mortificación* en la vida individual y del castigo en la social.

Anteriormente notamos cómo el niño adquiere la noción de bien en gran parte por la experiencia del bien deleitable.

Según la antigua tradición griega, Orfeo habría amansado *las fieras* por medio de la música. Si por fieras entendemos los «hombres salvajes» probablemente habremos llegado a la verdad de fondo que entraña ese mito helénico. Y ya que de música se trata, y hemos citado tantas veces a Aristóteles, diremos cómo el Estagirita en el libro VIII de los Políticos—el V para otros—, dedicado a la educación en la Ciudad Perfecta, de los siete capítulos del mismo, los tres últimos íntegros están dedicados a la música (55)—aunque confiese que la música no pertenece a la educación a título de necesidad (56)—, indicando las influencias psicológicas de la misma.

La pedagogía de Dios, que conduce a Sí a las almas, está en conformidad con esto mismo: la devoción sensible suele ser un cebo para arrancarlas de las cosas malas o simplemente de las terrenas. Aquellos versos de Santa Teresa de Jesús: «¡Oh Hermosura que excedéis/A todas las hermosuras! Sin herir dolor hacéis,/Y sin dolor deshacéis/El amor de las criaturas» pueden muy bien ser una confirmación de lo que decimos.

Sin embargo, no hay que olvidar los peligros del placer, igualmente indicados anteriormente con Aristóteles; máxime si consideramos las cosas desde un punto de vista cristiano.

En la mortificación y en el castigo el dolor actúa como inhibidor de los actos que se pretende evitar: el sujeto, por miedo al dolor, huye de poner dichos actos; se esfuerza instintivamente o también de un modo reflejo por evitar aquello que le puede acarrear sufrimientos. La asociación de neuronas, que era la vía expedita de antes, se rompe y tienden a formarse otras asociaciones. Los hábitos em-

---

(55) *Política,* VIII, 4-7; Didot, vol I, p. 628, lín. 1; 634, lín. 19 (Bek. V, 5-7). 1339, 11; 1342b 34).

(56) *Ibid.* VIII, 2; Didot, vol. I, p. 626, lín. 15ss (Bek. V, 3.1338a 13ss).

piezan a disminuir por la no-repetición, terminan por morir de inanición.

Puede ponerse la cuestión si el dolor es causa o más bien efecto de la purificación o destrucción de los hábitos.

El dolor, al igual que el placer, no es más que una secuela de una acción o pasión: en el caso del placer, de una acción conforme a la naturaleza o disposiciones de la misma; en el del dolor, es una pasión, efecto de una acción contraria a la naturaleza o a su manera de haberse: la presencia de algo que la natureleza de suyo o por causa de su manera de haberse encuentra disconveniente para sí, malo, destructor... y que no se puede rechazar, produce el dolor o la tristeza.

Así pues, cuando decimos que el dolor es corruptivo de hábitos, puede entenderse de dos cosas: de la *acción* contraria o causa que lo produce, y de la *pasión* que experimenta el sujeto, que es lo que propiamente hablando significa la palabra dolor. Ahora bien, es claro que tiene más razón de causa la acción que la pasión. Luego primariamente habrá que atribuir esa virtud catártica a la acción que causa el dolor que a la misma pasión del dolor. El dolor es una consecuencia de un choque entre dos contrarios: la naturaleza o su disposición, que va a padecer, y la acción contraria a ella. Mas como el sujeto instintivamente huye del mal, por huir del dolor procurará desprenderse de su anterior disposición: así el dolor en sentido propio, es causa indirecta de la corrupción de los hábitos.

La *mortificación* siempre será una terapéutica de los malos hábitos. Esto es tanto más claro, cuanto que algunas tendencias humanas, en ocasiones, no se pueden refrenar adecuadamente con un silogismo especulativo o con consideraciones platónicas por más elevadas que ellas sean: lo concreto tiene más fuerza sobre el individuo que lo abstracto. Por lo demás, el círculo que en cierto modo decíamos puede establecerse entre la manera de haberse—aun de las disposiciones orgánicas—y los procesos de la imaginación y juicio de las propias conveniencias, no será fácil de romperse en ocasiones sino por la mortificación, que, como su nombre indica, puede llevar la muerte, al menos parcial, a los hábitos o malas disposiciones, liberando al individuo de sus perniciosos efectos.

Algo por el estilo cabe decir del *castigo*, hoy tan en quiebra en los sistemas de educación. No es que pretendamos canonizar el castigo sin más; pero sí hay que decir que la minusvalía del castigo ante la conciencia moderna viene de otras regiones que del Cristianismo: Emilio, pensó Rouseau, *era naturalmente bueno;* dejándole seguir la inspiración de su naturaleza, buena en sí, resultaría un

hombre perfecto: la libertad absoluta era el mayor bien que había que respetar en el hombre; su mejor principio de educación en un mundo deformado por la civilización, la vuelta a la selva.

Qué es lo que haya que pensar de una concepción antropológica así, desde un punto de vista católico, es claro: todos hemos nacido con el pecado original; lejos de ser canonizable la naturaleza humana en sí, el Apóstol vio que estaba caída: «eramus natura filii irae».

Pero Aristóteles mismo, sin que influyera probablemente nada en él en este sentido el mito órfico del hombre procedente de las cenizas de los Titanes, hubiera rechazado esto, basado en la experiencia. Bastará con unas citas de los libros III y X de los Eticos a Nicómaco:

> «Id enim *castigandum* et coercendum est, quod turpia concupiscit, et quod magnopere potest amplificari: qualia sunt maxime *cupiditates et puer.* Nam et pueri ita vivunt, ut cupiditatem tamquam vitae suae ducem sequantur; maximeque in his—los intemperantes—rerum iucundarum appetitio dominatur. Sane quidem si non parebit rationi neque sub eius erit imperio ista affectio, augescit admodum. Est enim enexplebilis rerum iucundarum appetitio et undequaque excitatur in stulto; tum cupiditatis usus vires eius ipsius stultae affectionis, quae cognatum—«syngenés»—aliquid est ipsi, amplificat—«auxei»—; adeoque si magnae sint et vehementes cupiditates, mentem ipsam ac rationem de sua sede deturbare solent. Danda igitur opera est, ut mediocres sint ac modicae, neque quicquam rationi adversentur. Atque hoc ipsum sane obediens et *castigatum* dicimus. Ut enim puer ex paedagogi praescriptione vivere, ita et vis haec concupiscendi, obtemperare rationi debet» (57).
>
> Aunque largos, no podemos menos de transcribir unos párrafos del libro X, c. 9. Empieza el capítulo diciendo que en la cuestión de virtud no basta el disputar, sino que hay que practicarla. Pues si no se requiriese para ser bueno «nihil praeter disputationes atque verba», éstas serían muy dignas de estimarse mucho. «Nunc vero ita comparatum est ut possint illa quidem—las disquisiciones y las palabras—*liberalia ingenia* excitare, *et bene nata et amantia honestatis ingenia amore virtutis inflammare: at reliquos ,qui sunt multo plurimi, non possint ad virtutem impellere.* Horum enim natura est, ut *non pudore* pareant legibus, sed *metu;* neque a pravis abstineant propter dedecus, sed *metu poenarum*—«diá tás timorías»: por los castigos»—Perturbationibus enim quum regantur —«páthei gár zóntes»: viviendo según la pasión—*sibi notas voluptates* sequuntur, et illa, quibus haec parantur; fugiunt vero contrarias his molestias: vere honestarum autem vereque iucundarum rerum ne cogitatio quidem ipsis ula subit: utpote quod earum numquam quidquam gustarint. Tales igitur homines *quae ratio possit corrigere et a vitiis ad virtutis respectum traducere? numquam fit enim, aut fit certe difficillime,* ut longo tempore inveterati mores *oratione*—«lógo»—*extirpentur*...
>
> «Bonos autem fieri putant alii *natura,* nonnulli *consuetudine,* quidam *doctrina.* Quoad naturae donum attinet. non est id penes nos, sed divina quadam ex causa inest *vere felicibus.*

(57) *Ethic. Nicom.*, III, 12; Didot, vol. II, p 38, lín. 21ss (Bek. 15.111b 5ss).

Ratio autem et doctrina fortasse non satis validae sunt ad virtutem inducendam causae: oportetque prius animum auditoris excoli moribus, ut recte gaudere et dolere possit: non aliter quam terram qua proferendi seminis facultatem habitura sit, *prius probe excultam* esse oportet. Nam *qui affectibus ducitur, numquam auditurus est dehortantem a vitiis, neque etiam rationum ac praeceptorum momenta intelligit. Tales porro habitus in quo est, eum quomodo a proposito suo abducere ullis rationibus valeas?:* in summa, *perturbatio*—«tó páthos»: la pasión—*non paret rationi, sed vi coercenda est.*

«Quocirca *moribus accommodatis virtuti* imbuendus animus *prius* est; iis, inquam, moribus, quibus *amplectatur honestum,* et *turpitudinem aversetur.* A teneris porro rectam ad virtutem institutionem adipisci difficile est, nisi quis illic, ubi sub huiusmodi legibus vivitur, fuerit educatus; *temperanter enim et patienter vivere, insuave est vulgo hominum, praesertim iuvenibus. Ideoque educationem et exercitationes legibus ordinatas esse necesse est. Usu enim et consuetudine* id assequentur, ut talia sint eis minime molesta.

»At fortasse non satis est pueros recte educari: sed, quod adultos etiam oporteat exerceri et corroborari in iis quae didicerunt; quum ob haec, tum praeterea *per totam adeo vitam legum opus est* et adminiculis.» Y aduce la razón de la necesidad de la ley: «*Vulgus namque hominum necessitati potius paret quam rationibus et verbis, item damnis et poenis potius quam pulchro et honesto.* Proinde sunt qui existiment, legumlatores *primum oportere* homines ad virtutem *cohortari atque impellere argumento honesti:* quo sit futurum ut *boni viri* praecipue *obtemperent ad id faciendum assuefacti: inobedientibus deinde* et natura ineptis ad virtutem, *animadversiones et poenas* esse constituendas; *insanabiles vero penitus exterminandos. Virum enim bonum et virtuti consentaneam vitam amplectentem, verbis obtemperaturum; malum vero voluptatis cupidum dolore inflicto veluti jumentum coercitum iri.* Quocirca iidem et hoc censent dolorem illum debere eiusmodi esse, ut maxime sit voluptatibus, quibus isti capiuntur contrarius» (58).

Podemos decir que estas reflexiones de Aristóteles responden bastante exactamente a la realidad de la vida humana. Alguno, sin embargo, pudiera pensar que eso no tendría vigencia en la vida del cristiano. Bastaría leer algunos artículos de Santo Tomás en la q. 19 de la 2-2, en especial el artículo 8 y los artículos 4-7, para comprender lo disparatados que van algunos de los modernos que no quisieran se hablara al común de los hombres más que de la ley del amor. Para un santo no hay ley: «sibi ipsi est lex». A la persona santa sí se le puede decir «fac quod vis», porque ama de verdad a Dios y teme disgustarle; pero gran parte de los cristianos no serán así, y esa doctrina tan bonita del amor de Dios muchas veces se quedará en las altas esferas sin descender a la aplicación práctica.

---

(58) *Ethic. Nicom.*, X, 9; Didot, vol. II, p. 127s, lín. 19ss (Bek. 10.1179a 33; 1180a 14), cf. Coment. de Sto. Tomás in X Ethic., lect. 14a., nos. 2143-2152.

La pedagogía de Dios en la Biblia parece concordar con lo que dice el Estagirita: el desierto empieza por ser la escuela del Pueblo escogido antes de introducirle en la Tierra Prometida; en el período de los Jueces le convierte al buen camino por el castigo; el exilio babilónico fue otra lección en la misma línea: ya antes por Oseas le decía cómo iba a bloquear el camino de la esposa infiel y hacerla sufrir para que le buscara a El. En el NT también «el hijo pródigo» se acuerda del Padre cuando le obliga la necesidad.

En los tiempos modernos, tan naturalistas, es claro que el dolor, la mortificación y abnegación han sido notablemente minusvalorados. Pero para romper el círculo vicioso—prácticamente tal—del pecador que no se puede mover por amor al bien, frecuentemente no habrá más remedio natural práctico, pronto y expedito (al menos para disminuir el atractivo del mal) que la mortificación de una u otra forma. La autoridad misma en toda sociedad tendrá que recurrir al castigo: esperar que toda la humanidad (o toda una sociedad) en su mayor parte sea perfecta en este mundo, para que estén demás semejantes medios, es una utopía.

«Principium sapientiae, timor Domini»: antes de que el alma se mueva sólo por amor o con sólo un temor filial ha tenido su parte en los mismos santos el temor servil (al menos en muchos de ellos). Y esto no porque Dios sea un Dios de temor, sino porque no todo lo que hay en las almas y ellas aman es amado por Dios y digno de canonizarse.

El placer y el dolor, repetimos, tienen una importancia muy grande en la vida humana y también en los principios de la vida espiritual: en los perfectos—que son los menos—sólo cuenta *una cosa:* el amor.

Aun en el mismo plano psicológico cabe descubrir una razón formal más allá del placer y del dolor: un estrato más profundo. Más fundamental para el animal que lo agradable es lo necesario: más profunda que la tendencia al bienestar es la simple tendencia a existir. Qué conciencia pueda tener un recién nacido no lo sabemos; pero sí sabemos cómo a las pocas horas de nacer busca por sí mismo el alimento necesario en el pecho de la madre. El mismo placer y el dolor están subordinados a esta tendencia más fundamental. Más o menos conscientemente todo es buscado por un fin más profundo: un fin último desde el punto de vista de la propia existencia; un fin último más o menos inmediato, en función del

cual pone unos actos y omite otros. Esta tendencia procedente de esta finalidad podemos expresarla con la palabra *interés*.

El *interés* es la actitud que despierta el bien, un fin inmediato y, sobre todo, último, en el que se polariza y unifica la actividad del sujeto más o menos conscientemente. Pero en el interés está en juego la *disposición* subjetiva del agente, en función de la cual sintoniza o no con los objetos o circunstancias en que se mueve.

La importancia del interés en la vida psíquica es fundamental.

Nuestra atención a una cosa puede estar imperada por la voluntad o por agentes externos o el mismo dolor; pero en la asociación espontánea de ideas e imágenes—cosa tan importante en nuestra vida—se da habitualmente un factor oculto, un regulador automático selectivo: el interés: «Ubi enim est thesaurus vester, ibi est et cor vestrum», decía Nuestro Señor (Lc., 12, 34).

¿Cómo despertar el interés, cómo crearle cuando no le hay? Volvemos a la relación real del sujeto al objeto. Frecuentemente no bastarán las consideraciones: hay que reformar el apetito por medio de la mortificación. Un dicho de San Juan de la Cruz suena así: «Si quieres que en tu espíritu nazca la devoción y que crezca el amor de Dios y apetito de las cosas divinas, limpia el alma de todo apetito y asimiento y pretensión, de manera que no se te dé nada por nada. Porque, así como el enfermo, echado fuera el mal humor, luego siente el bien de la salud y le nace gana de comer, así tú convalecerás en Dios si en lo dicho te curas; y, sin ello, aunque más hagas, no aprovecharás» (59).

3.°

Aspecto ético

Pero el hombre no es sólo una especie biológica más o menos perfecta: tiene que orientar su actividad consciente según las normas de la moralidad, aunque sea con el dolor o la mutilación de su ser físico o psicológico. *Su bien*, ante todo, es *el bien moral:* todo lo demás a éste debe subordinarse.

No es de este lugar discutir la diferencia entre lo psíquico y lo moral.

La Etica implica una relación trascendente del ser humano a la regla suprema de moralidad, al último fin, que es Dios. El fun-

(59) S. JUAN DE LA CRUZ, *'Dichos de Luz y Amor'*, no. 75; *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, edic. 3a. de la B. A. C., p. 1269.

damento de esa relación está en el mismo ser humano, cuyo entendimiento y apetito racional no pueden ordenarse en última instancia a otro ser que a Dios. Una Etica atea mutila al hombre y es absurda: sólo en Dios están las raíces auténticas de la moralidad. El problema fundamental de la Etica no puede ser otro que el del último fin, que necesariamente es Dios. El es el bien supremo, el «summum analogatum»: los demás bienes sólo lo son en cuanto participan de El y llevan a El.

Dependiendo psicológicamente el sujeto humano del objeto, todo objeto bueno puede ser para el hombre un factor de purificación, como hemos dicho.

La naturaleza humana misma, a pesar de sus lacras y por encima de ellas, encontrará que los bienes aparentes y limitados no satisfacen plenamente sus exigencias: por la experiencia misma llegará a adquirir una noción de la contingencia e insuficiencia de las realidades creadas; llegará también a pensar que el bien honesto es el verdadero bien que realmente la perfecciona.

Los primeros principios de la Etica siempre perduran en el hombre, aun en el más degradado. Ellos son un punto de apoyo para orientarle hacia Dios en cualquier momento de su vida.

Puestos de nuevo en esta perspectiva, en la que el objeto de la voluntad humana es bueno y el sujeto también—en cuanto tiene una entidad que viene de Dios y no puede orientarse para su bien más que a Dios—, volvemos a encontrarnos de nuevo con el problema del mal moral: ¿Por qué existe el mal moral? ¿Cuál es la raíz última del pecado? ¿En qué consiste, en última instancia, la purificación del sujeto?

Según la concepción platónica, la solución aparente del problema era fácil por demás. Todo consistiría en quitar adherencias y apegos indebidos del alma. Sería cuestión de poner manos a la obra y no cejar hasta dejar al alma descarnada, separada de todo. Digamos que este es, en gran parte, el trabajo que recomiendan los autores espirituales cuando escriben de algunos temas de Ascética. Quitadas todas las escorias y adherencias pensaban los neoplatónicos que el alma estaría libre de todo mal: sería oro puro.

Más de una persona entregada con entusiasmo a la vida espiritual en los principios puede llegar a formarse una idea por ese estilo: todo es cuestión de quitar, de cortar, de arrancar sin compasión, para verse un día libre de lo que hay en nosotros de malo, que es lo que desagrada a Dios. Pronto, sin embargo, se convencerá de que no está ahí todo.

Los neoplatónicos pensaron así porque al fin y al cabo, en su entender, el alma era algo divino—«ti theíon»—aunque estuviera envuelta en la materia y en el fango. Pero tal concepción es puro naturalismo y panteísmo. Libre el alma de todas sus escorias aun no tendría la pureza suficiente para acercarse a Dios como es en sí: «Omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis», pudo escribir Santo Tomás (60).

Todos sabemos que podemos y debemos hacer mucho en todo esto por nuestra propia iniciativa, ayudados de la divina gracia. Pero esto es lo menos. La raíz del mal está mucho más profunda de lo que puede alcanzar nuestra iniciativa y acción.

El mismo hombre en gracia aun no perfecto encontrará que su fin último *exige purificar cada vez más sus intenciones*. En teoría ve, o puede ver muy bien, que para llegar a una plena rectificación de su voluntad ha de identificar sus quereres todos con los de Dios: la voluntad divina es la misma Etica concreta. Pero se le escaparán muchas cosas de ese programa ideal con más o menos voluntariedad, aún después de haber puesto en ello todo su empeño. Está convencido de que si llegara un día a amar a Dios con toda su voluntad, con toda su mente, con toda su alma y todas sus fuerzas... ese día estaría plenamente identificado con la voluntad de Dios. Pero no lo hace. ¿Por qué?

La dirección de su propia vida sobrenatural viene de él mismo y se centra en gran parte en sí mismo. Muchas cosas buenas las hace por Dios, pero también por sí mismo: su amor a Dios tiene un tanto de servil. Hay una división profunda en su mismo ser íntimo y él es la medida de su propia actividad.

Una vida de amor a Dios con toda su alma y todas sus fuerzas significaría una ordenación total a Dios: una orientación totalmente divina, de unificación de todas las fuerzas en Dios.

Es fácil comprender que una unidad de este género no puede ser efecto más que de un factor sobrenatural; aunque igualmente es comprensible que dicho elemento sobrenatural y su modo de actuación por ser tal, no podrá ser comprendido por la razón natural. Pero, supuesto que el alma ha de orientarse a Dios como es en sí, con toda su actividad, se comprende que el principio eficiente y director de esta actividad nueva ha de ser un elemento nuevo, que desborde totalmente los límites de la actividad natural del alma, también en lo que toca a sus iniciativas y dirección: los moldes de

(60) 2-2, 5, 1 ad 2um...

la razón natural, por fuerza han de ser inadecuados a esa nueva vida y actividad transcendente.

Los místicos hablan de una VIDA NUEVA, que experimentan, una vida que les desborda totalmente: es la acción de Dios por los Dones del Espíritu Santo. Una realidad así es en sus aspectos formal y eficiente totalmente divina y por ende adecuada al fin sobrenatural. Informadas por ella las potencias del alma—como el alma lo está por la gracia—y vivificadas por el soplo de Dios, todas sus fuerzas se unifican en una unidad superior y divina, centrándose sin ninguna violencia en Dios como es en Sí.

Sin embargo, en el alma fervorosa «modo humano», de que antes hemos hablado, hay aún algo que impide tal desbordamiento interior, la invasión de lo divino. Unas breves consideraciones sobre el pecado original nos ayudarán a aclarar la cuestión.

El pecado implica primariamente una «conversio» a un bien finito y, en consecuencia, una aversión o privación del orden debido a la regla de moralidad, a Dios. En todos los pecados hay esto; también en el original.

Antes del pecado original Adán y Eva no usaban de los bienes creados sino refiriéndolos a Dios: en cuanto que intrínsecamente esos bienes se ordenaban a Dios. Huelga recordar la armonía interna de sus facultades y con el mundo exterior que les proporcionaba la justicia original. La creación resultaba ser un círculo perfecto en el que Dios, Primer Principio, era igualmente, sin estridencia ninguna, el Ultimo Fin.

A juzgar por la tentación de la Serpiente el primer pecado fue un pecado de soberbia: «eritis sicut dii!» El hombre defectible falló y se constituyó a sí mismo en centro de su propia vida.

En todo pecado la razón más profunda está también ahí: en el amor de sí mismo, más o menos grande, a espaldas de la ordenación divina.

La rectificación *total* de la voluntad, que por naturaleza debería también estar totalmente abierta a Dios en el orden natural, no se logrará sin la muerte de ese amor propio, que para subsistir va apegándose a esta o la otra creatura de un modo indebido.

El dolor y las privaciones, etc., van llevándole a la *muerte*. Pero el alma por sus solas fuerzas e iniciativa nunca le dará la muerte. Esta tendrá que venir de la acción divina, que por diversos caminos llevará al alma a la comprensión de su propia *nada*.

Tal es el «substratum» de lo que unánimemente nos dicen los místicos. Todos también concuerdan en que es extremadamente do-

lorosa esa muerte con sus peripecias precedentes: la «Noche del espíritu» constituye, según ellos, la purificación más íntima del alma, una verdadera *muerte mística*.

Pasada esta muerte, cuando todo parecía haberse perdido, «cuando—en expresión de un autor—parece que se ha hundido irremisiblemente y nadie daría ya nada por ella», nace en ella sin saber cómo (es algo sobrenatural) una verdadera VIDA NUEVA, esplendorosa: una vida totalmente divina, en la que ya no hay división. Esta vida informará ahora divinamente toda su actividad y su ser. La adecuación de la voluntad humana con la divina es total.

El alma encuentra *de nuevo* las creaturas: ya no son tropiezos para ella. Las valora justamente como lo que son: en cuanto vienen a Dios, a quien reflejan de una manera imperfecta y muy inferior a la vida divina que ella tiene en sí, y en cuanto llevan a Dios, que es su «unum necessarium». Ella misma ya no se ama fuera de El: ha comprendido experimentalmente que su verdadero bien está en orientarse totalmente a El.

Conclusión

Las creaturas podíamos decir que han procedido de Dios por un movimiento centrífugo: las más imperfectas participan menos de la perfección divina, como participarían menos de la luz las cosas más alejadas de un foco luminoso. Pero por el mismo hecho de ser participación de la bondad de Dios hay en ellas un movimiento centrípeto, de referencia a El. Dios Primer Principio tiene que ser también Ultimo Fin. En El se funden todas las perspectivas objetivas, y en tanto son buenas las cosas en cuanto vienen de El y conducen a El.

El ser humano estará en la «regio dissimilitudinis» (para usar la imagen platónica), mientras se apegue indebidamente a algo: mientras Dios no sea la razón de amar también las creaturas aún en cuanto al modo sobrenatural.

La doctrina de las «purificaciones» del alma no es más que una consecuencia de los derechos del Bien Supremo y del mismo bien auténtico de la creatura racional, que no pueden separarse. Nunca la perfección humana será mayor que cuando sean colmadas las potencialidades humanas todas por el Bien Supremo, no por bienes más o menos limitados.

La doctrina de las «purificaciones» del alma no es más que el reverso—ciertamente un tanto duro, como es la cruz—del primer

mandamiento de la ley de Dios: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente» (Mt. 22, 37). En cierto sentido todas las virtudes son caridad, pues conducen al Sumo Bien, y la caridad es todas las virtudes por contenerlas a todas eminentemente. Esa *totalidad* divina que pide el primer mandamiento se edifica sobre la *nada* del hombre, sobre la abnegación.

Fr. L. López, O. P.

El débito del pecado original y la redención preservativa de la Virgen Inmaculada

La definición dogmática de la Concepción Inmaculada de María ha sido un acontecimiento extraordinario en la historia de la Mariología e incluso de la Iglesia. María fue preservada del pecado. Por un privilegio singular, la bienaventurada Virgen María, por virtud de la omnipotencia de Dios, y en previsión de los méritos de Cristo Redentor, fue completamente preservada inmune de toda mancha de culpa original, en el primer instante de su concepción natural.

María fue inmaculada, pero redimida. El ser inmaculada parece excluir todo pecado, y la redención parece incluir cierta necesidad de preservación.

Y aquí brota la discutida cuestión del débito.

¿Satisface plenamente la explicación de una Inmaculada sin admitir respecto de María algún débito de pecado que suponga la preservación y la haga redimible?

Mucho se ha discutido sobre esta cuestión, sobre todo con motivo del año mariano de 1954. Se sostuvieron opiniones muy originales y peregrinas. Muchas verdaderamente sorprendentes y hasta peligrosas teológicamente (1).

Ante todo queremos dejar bien aclarado y asentado que el débito no incluye, en absoluto, imperfección alguna en María. Y en esto están de acuerdo todos los mariólogos más eminentes.

(1) Véanse algunas opiniones de dichos teólogos, muy variadas y algunas muy curiosas, en *Virgo Immaculata, Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati*, Vol. XI, Romae, 1957. En el *Apéndice: De sollemni disputatione circa debitum peccati originalis in B. Virgine Maria*, pp. 456-499. Dicho *Apéndice* recoge fielmente las mencionadas opiniones y sentencias de los teólogos, grabadas en cinta magnetofónica, según sus diversas ponencias.

Algunos teólogos modernos le suprimen por temor a mancillar el honor y santidad de María. Nada más inexacto.

La Bula dogmática de Pío IX no habla del débito. Ni lo afirma ni lo niega. Pero debemos anotar bien que la misma definición dogmática afirma que María fue preservada inmune del pecado original, «en atención a los méritos de Jesucristo, salvador del género humano» (2). Por lo tanto, María fue preservada del pecado original en virtud de los méritos de Cristo Jesús, salvador de todos los hombres. María fue realmente redimida por Cristo Redentor, formalmente en cuanto tal.

Negar esto, equivaldría a echar por tierra el dogma de la redención universal de Cristo y, consiguientemente, pondríamos a la Madre del Redentor fuera del campo de la redención.

Lógicamente, pues, el *débito* o *necesidad* de contraer el pecado original, o *como quiera llamarse,* debemos ponerlo en María para no falsear o destruir la explícita enseñanzza de la definición dogmática.

María fue redimida con redención preventiva, que, en sentido de la Bula, es una redención *más sublime*. María fue realmente redimida. Sobre Ella también cayó la sangre redentora que brota de la Cruz de Cristo. Su redención preventiva la libró de la necesidad que tenía, como descendiente de Adán, de contraer el pecado.

Necesidad que llamamos *débito* por no conocer otro nombre más exacto (3).

Si no se admite este débito o necesidad, repetimos, no se ve cómo fue redimida la Madre de Jesús. Necesariamente habría que ponerla fuera de la esfera de influencia de la redención de Cristo.

La Bula, insistimos, nada dice respecto del débito. Pero, indudablemente, al hablar de la redención preventiva o preservativa, y calificarla de una «más sublime redención», lo supone y exige.

No se concibe una Inmaculada redimida, que es la Inmaculada de la Bula dogmática, sin orden al pecado de Adán, del cual fue preservada inmune en virtud de los méritos de Cristo.

Al atribuir privilegios y perfecciones a María—lo que siempre debemos hacer, y todos ellos serán pocos e insuficientes con lo que

(2) Pío IX, *Bula «Ineffabilis Deus»*, DR., 1641. La traducción de todos los textos de la referida Bula que aparezcan en el presente trabajo, están tomados de la edición *Biblioteca de Autores Cristianos* (B. A. C.), Madrid, 1954, equivalente al t. 128: *Doctrina Pontificia*, IV, *Documentos marianos.*

(3) Dice a este propósito M. Browne, O. P.: «Si vocabulum melius ac clarius quam *debitum* inveniatur, nihil habetur in contrarium; sed hucusque non est inventum.» En *Virgo Inmaculata*, Vol. XI, pág. 478. Cf. nota 1.

pide su altísima dignidad de Madre de Dios—, no debemos atentar contra verdades reveladas o eclipsar otras perfecciones de la santísima Virgen

Ahora bien, admitido algún débito o necesidad de contraer el pecado original en María, para explicar su redención preservativa, se plantea el problema: ¿qué clase de débito contrajo?

Excluimos, decididamente, las dos posiciones que nos parecen extremas: la una por defecto, es decir, el débito condicionado y en potencia; y la otra, por exceso, el débito personal.

El débito condicionado y en potencia niega todo verdadero débito. Parte de concepciones falsas sobre el pecado original, poniendo a la Virgen fuera de toda necesidad de contraer el pecado original. Es dificilísimo comprender cómo necesitaría la santísima Virgen de un privilegio para preservarla del pecado original, cuando de hecho no pesaba sobre Ella la necesidad o débito de caer, al ser excluida de la ley de la caída, según el débito condicionado. ¿De qué se la preservó, si no la amenazaba ningún peligro? No se comprendería la preservación. Lógicamente excluye de María toda redención.

El débito personal, afectando a la misma persona de la Virgen ya constituida, no es admisible tampoco. No se concibe ni puede existir ningún débito en la persona ya constituida de María, ni en su alma ni en su cuerpo, que no sea pecado.

En otra ocasión, probablemente, volveremos sobre estos conceptos.

En el presente trabajo, veremos primeramente cómo el débito que existió en María fue un *débito natural*, virtualmente personal. Débito natural que procuraremos probar con un doble argumento: considerando el pecado original como pecado de naturaleza, y atendiendo a la procedencia de la Virgen por vía de generación activa de Adán, padre común de todos los hombres.

Admitido este débito natural en María veremos, en segundo lugar, cómo dicho débito natural, virtualmente personal, es decir, diciendo siempre un orden a la persona de María, es suficiente para explicar la redención preventiva de la santísima Virgen, y en consecuencia, el dogma de la Inmaculada.

I

La concepción del pecado original como pecado de naturaleza, y el hecho de su propagación por generación activa, exigen un débito natural en María

Después del pecado de Adán, todos nacemos pecadores. Sobre todos los hombres flota la amenaza de la muerte espiritual, y todos venimos a la vida envueltos en las sombras del pecado.

La luz que brilló sobre el alma del primer hombre, al ser creado por Dios, se extinguió para siempre. Los esplendores singulares y extraordinarios que brotaban de aquella primera justicia original, con que Dios adornó a toda la naturaleza humana, elevada al orden sobrenatural en la persona de Adán, se ofuscaron fatalmente. El pecado de Adán arrastró a él y a toda la naturaleza humana al abismo del pecado.

Adán, pecando, perdió para sí y para todos sus descendientes aquella maravillosa y primitiva justicia original, con que el Creador dotó a toda la naturaleza humana, como un don específico, a todos comunicable. Don específico, que, una vez perdido, jamás se recobraría, y ello a pesar del arrepentimiento y penitencia de Adán después de la catástrofe del pecado.

Adán, con su dolor y penitencia, fue incapaz de restaurar el orden quebrantado, restituyendo a la naturaleza humana, la justicia original perdida. La razón la da Santo Tomás, al escribir que la penitencia de Adán fue ya un acto personal, no un acto de la naturaleza:

«Quamvis peccatum Adae, escribe el Santo, deletum fuerit per suam poenitentiam, juxta illud Sap. X: *Eduxit illum a delicto suo* non tamen ejus poenitentia delere potuit peccatum posterorum, quia ejus poenitentia fuit per actum personalem, quia ultra ejus personam non se extendebat» (4).

Desde el pecado de Adán, todos nacemos con la culpa original. María, futura Madre de Dios, también estaría sujeta a esta desgracia.

Adán había perdido la justicia original para Ella, igual que para todos sus descendientes.

---

(4) *In Epist. ad Rom.*, cap. 5, lect. 3.

María, pues, quedaba sujeta a esa ley del pecado, a esa necesidad «natural» de recibir una naturaleza privada del don admirable de la justicia original, con la que había sido revestida al salir de las manos de Dios.

Con el primer pecado de Adán, la naturaleza humana quedó despojada de su don específico más precioso: la justicia original. Todos los hombres, y con ellos María, por ser hija de Adán, nacerían privados de dicha justicia original. Ella, como todos, vendría a este mundo revestida de una naturaleza pecadora, pues así quedó por el pecado de Adán, y así la comunicaría necesariamente a sus descendientes, que naciesen de él por vía de generación activa.

Y en esto consiste, precisamente, el débito natural que propugnamos. María, en cuanto hija de Adán, debía recibir una naturaleza viciada, una naturaleza privada de la justicia original. Y si de hecho no la recibió, fue por intervenir la gracia preservativa en el primer instante de su concepción, en virtud de los méritos de Jesucristo redentor del género humano. Gracia que impidió que dicho débito natural llegase a su persona, y la manchase con la negrura del pecado.

La lava pecadora que arrancó de Adán, que emponzoñaba las fuentes de la vida y que todo lo anegaba, se detuvo en el umbral mismo del tabernáculo de María, frenada por la corriente contraria que llegó antes que aquella, posesionándose de la persona de María, en el primer momento de su constitución.

Este es el débito natural en la Virgen, y esta la acción de la gracia preventiva, que impidió el pecado.

Débito que, repetimos, fluye del mismo concepto del pecado original. Débito que a todos nos llega—en nosotros convertido en pecado—con la transmisión de la naturaleza, es decir, por generación activa, como seguidamente veremos. Y con ella, *contraemos* el pecado.

Con el débito, así entendido y fudamentado en la misma naturaleza y en la verdadera noción del pecado original, suscribimos las acertadas líneas del P. Gagnebet, O. P.:

> «Mais on est revenu de nos jours à une notion plus exacte du péché originel. Son essence consiste dans la privation de la grâce sanctificante qu'Adam, chef de la nature élevée à l'ordre de la grâce, avait reçue comme un patrimoine de notre nature à l'ordre transmettre avec elle par la génération. Par son péché, il l'a perdue pour lui et pour nous, et en nous cette privation, voluntaire en conséquence de sa faute (non *formaliter*, mais *terminative)*, constitue le péché originel, que contractent tous ses descendans en recevant de lui la nature par la génération.

> Dire que Marie avait le «debitum contrahendi peccatum originale» selon cette conception du péché originel, c'est seulement «affirmer que sans une grâce spéciale de Dieu, elle aurait du comme nous recevoir la nature privée de la grâce et que cette privation aurait été en elle voluntaire comme effet de l'acte du péché du chef de notre race élevé à l'ordre surnaturel. Pour nier le debitum ainsi entendu, il faut nier ou bien cette conception du péché originel ou nier que Marie descende d'Adam, par la génération. Cette conception du debitum ne porte aucune atteine à l'honneur de la Mère de notre divin Rédempteur: elle explique seulement comment elle a été elle aussi «rachetée» d'une façon plus sublime» (5).

Negar el débito en María, en la forma indicada, significaría negar el verdadero concepto del pecado original, o bien que María descendía de Adán por generación natural. Veamos, pues, ambas cosas, es decir:

1.º la verdadera naturaleza del pecado, y

2.º la procedencia de María por vía de generación activa, del padre común de todos los hombres, se sigue necesariamente en Ella un débito natural.

1.º *La concepción del pecado original como pecado de naturaleza, exige un débito natural en María.*

El hombre fue constituido en el admirable estado de justicia original. Y, al mismo tiempo, dotado de todas aquellas gracias y dones que lo integraban: dones naturales, preternaturales y sobrenaturales; gracia santificante, integridad, inmortalidad, impasibilidad, ciencia suma y dominio sobre todas las cosas.

Dios dispensó a Adán la justicia original, no como don individual, personal, propio suyo, intransferible, sino como un don específico, común a todos los hombres, comunicable a todos cuantos recibiesen de él la naturaleza humana por generación activa. Fue un don gratuito de Dios.

Esto supuesto, es decir, la concesión de este don gratuito y específico a nuestra naturaleza, Adán, según la misma naturaleza de las cosas, obraría con responsabilidad común a todos, absolutamente a todos, incluso María, en relación a la conservación o pérdida de dicho estado de justicia original.

Al pecar, su pecado revistió una doble virtualidad, surgiendo, al mismo tiempo, un doble pecado:

1.º En primer lugar, fue un pecado personal, cometido por su propia y libérrima voluntad, como todo pecado humano.

---

(5) R. María Gagnebet, Intervención en *De solemni disputatione circa et debitum peccati originalis in B. Virgine Maria*, en *Virgo Immaculata*, Vol. XI, p. 476, Romae, 1957.

2.º Al mismo tiempo, su pecado revistió una malicia de mayor gravedad y, sobre todo, consecuencias: fue un pecado de naturaleza, cometido por el que era cabeza fontal de todo el género humano, del cual se derivarían, mediante futuras generaciones, todos los hombres. Todos descenderíamos del primer hombre, el cual había perdido la gracia y la justicia original para él y para todos sus descendientes.

Trágicas consecuencias de este primer pecado...

Si Adán hubiese permanecido fiel, hubiésemos heredado el más rico testamento: la justicia original. Pecó, y nuestra herencia se trocó en la más funesta de las herencias que jamás hayan existido: el pecado original, que no es otra cosa que la culpa de la naturaleza, cometida por Adán, y que contraemos al recibir por generación activa esta misma naturaleza viciada por el pecado del primer hombre.

El pecado original, a pesar de entrañar verdadera culpabilidad en nosotros, como veremos—pues de lo contrario no sería verdadero pecado—, sin embargo, en nosotros no es pecado personal, sino pecado de naturaleza. No se atribuye a la persona, a no ser en cuanto recibe la naturaleza de Adán, padre común de todos, afectando el pecado a la naturaleza primeramente, y, mediante ella, a la persona.

Así lo afirma Santo Tomás cuando escribe:

> «Et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur *peccatum* naturae» (6).

Dicho pecado original, al no envolver una culpabilidad actual, sino habitual, ya que la naturaleza no es sujeto de operación, supone otro pecado actual, que es el pecado de Adán, por el que perdió para sí y para todos sus descendientes el don de la justicia original, concedido por el Creador a la naturaleza humana como accidente específico de la misma.

La naturaleza humana—y con ella todos los hombres al recibirla—, quedó despojada del don precioso de la justicia original. Todos cuantos reciban aquella, viciada por el pecado de Adán, deberán nacer con ella sin la gracia y la justicia original. Y, al mismo tiempo que contraen la naturaleza, contraen el pecado cometido por el primer hombre, es decir, contraen el pecado original, a no ser que

(6) I-II, q. 81, a. 1. c.

en el primer instante de su concepción intervenga la gracia que lo impida.

Tal es el caso de María. La Santísima Virgen debía recibir, por proceder de Adán, esta naturaleza privada de la gracia y justicia original. Como todos los hombres, debía recibir una naturaleza pecadora. Y en el mismo momento de recibirla, al quedar constituída su persona, contraería el pecado, si la gracia no lo evitase, incorporándose de esta forma a la gran comunidad humana y pecadora de Adán.

Sobre María pesaba este débito natural, esta necesidad de recibir una naturaleza desordenada: la naturaleza de Adán, que es la de todos los hombres. Una naturaleza desordenada, no solo física, sino moralmente.

¿Cómo, al recibir esta naturaleza despojada de la gracia y justicia original, el pecado de Adán pasa también a todos sus descendientes y se convierte en verdadero desorden moral, en verdadero pecado? ¿Cómo esta necesidad de recibir una naturalza pecadora —la que procedía de Adán, ya que no existe otra naturaleza más que ésta, y ésta fue la que recibió la Virgen—, se convertiría en pecado también en María, si la gracia no hubiese intervenido?

Lo veremos seguidamente.

Santo Tomás, para explicar la difícil y delicada cuestión de la culpabilidad del pecado original en nosotros, acude a una doble analogía:

a) la analogía de la *comunidad política;*

b) la analogía de la *mano y del cuerpo.*

La analogía de la comunidad política, que considera a Adán como cabeza moral de toda la humanidad, aunque la sugiere el Santo, la abandona inmediatamente, por considerarla insuficiente. Probaría la transmisión del pecado en cuanto envuelve la idea de desorden físico y castigo; pero no explicaría su *culpabilidad* y *voluntariedad* en nosotros (7). Y sabemos que dicho pecado tiene razón de verdadera culpa en nosotros (8).

> «Sic ergo tota multitudo hominum, dice Santo Tomás, a primo parente humanam naturam accipentium, quasi unum collegium —posición que abandona inmediatamente el Angélico, cuando añade sin más—vel potius sicut unum corpus unius hominis, considerata est» (9).

(7) In *II Sent.*, dist. 30, p. I, a. 2.
(8) Véase *Con. Trid.*, sess. V. DR., 790 y 791.
(9) *De Malo*, q. 4, a. 1 c.

Santo Tomás, buscando siempre la razón *intrínseca* de esta culpabilidad *nuestra* del pecado original, acude a su famosa analogía *operativa* y *dinámica*, entre la voluntad y las demás potencias y órganos corporales en el hombre concreto y particular por un lado, y la voluntad de Adán y la de los demás hombres, por el otro.

El Santo fundamenta su doctrina en su afirmación famosa de que todos los hombres formamos *un todo* con Adán. Todos podemos considerarnos *un hombre* con Adán, en cuanto convenimos con él en la misma naturaleza humana, recibida de él por generación.

Seguidamente hace la aplicación de su doctrina que se puede sintetizar de la siguiente manera:

En todos los hombres que descienden de Adán por vía de generación activa, existe la misma dependencia con relación a la voluntad de Adán participando de la culpabilidad de su primer pecado de origen, que la que existe en toda potencia del alma que es movida imperativamente por la voluntad, participando de la voluntariedad y culpabilidad de ésta. Es claro que las potencias del alma, movidas imperativamente—«per viam imperii»—por la voluntad, participan de la voluntariedad y culpabilidad de la misma voluntad. Por consiguiente, concluye el Santo, del mismo modo todos los hombres que descienden de Adán por generación activa, participan verdadera, propia e intrínsecamente de la voluntariedad y culpabilidad del primer pecado cometido por Adán.

Santo Tomás emplea una verdadera analogía de proporcionalidad: la que existe entre la voluntad y sus potencias imperadas, y la que reina entre todos los hombres y Adán, primer hombre y primer motor generador, si provienen de él por generación activa.

Entre las potencias humanas, que pueden ser principio y sujeto de los actos humanos, el primer motor es la voluntad. Las demás potencias son *motores movidas*—«moventia mota»—por la voluntad.

En consecuencia, en cuanto movidas activamente, son *parte* de la voluntad, cierta extensión de ella; y consecuentemente, pueden ser principio y origen de actos voluntarios completos, no elícitos, sino imperados por la voluntad, que es el primer motor.

En el campo de las generaciones humanas, el primer movimiento generador le comunicó el primer hombre, Adán. Fue el primer motor. Los demás hombres, que son todos sus descendientes, mueven activamente mediante sucesivas generaciones, pero siempre en dependencia con Adán, primer motor, siendo todos lógicamente *algo*, *parte*, una *continuación* de Adán.

La conclusión de Santo Tomás brota espontánea. Todos los hombres descendientes de Adán no son formalmente *algo* de Adán, sino

en cuanto *contraen* su naturaleza, que se *trae* mediante sucesivas generaciones. Por lo tanto, la naturaleza humana así *contraída* en todos los descendientes de Adán, mediante sucesivas generaciones, es ya verdadera e intrínsecamente capaz de culpa, con la culpabilidad y voluntariedad de Adán. Culpabilidad *contraída* en la forma indicada.

De esta forma, verdaderamente admirable, salva y explica Santo Tomás la voluntariedad del pecado original, aplicando el apelativo «pecado» analógicamente al actual y al original. El actual, es simple y perfecto pecado, con voluntariedad completa. El original, envuelve solamente una voluntariedad y culpabilidad participada, al igual que la naturaleza que recibe del primer hombre. Y esta es la razón por la que el pecado original, en cuanto a la voluntariedad y culpabilidad en nosotros, ocupa el ínfimo lugar, por encerrar, en el orden de voluntario, el ínfimo puesto. Y ello a pesar de sus catastróficas consecuencias. La razón la da Santo Tomás, al escribir:

> «Inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario; non enim est voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum. Peccatum autem actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate ejus in quo est; et ideo minor poena debetur originali quam veniali» (10).

Oigamos ahora la explicación del Santo, con sus términos precisos y sapientísimos. Después de rechazar las diversas y falsas teorías ideadas para explicar la propagación y voluntariedad del pecado original, concluye:

> «Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit, quod «participatione speciei plures homines sunt unus homo». Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale; et sicut peccatum actuale quod per mem-

(10) In *II Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 1 ad 2.

brum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur *peccatum* naturae, secundum illud Ephes. II, 3: *Eramus natura filii irae*» (11).

La misma doctrina expresa bellamente cuando escribe:

«Haec questio de facili solvitur, si distinguatur inter personam et naturam. Sicut enim in una persona multa sunt membra, ita et in una humana natura multae sunt personae, ut participatione speciei multi homines intelligantur quasi unus homo, ut Porphyrius dicit. Est autem hoc advertendum in peccato unius hominis, quod diversis membris diversa peccata exercentur, nec requiritur ad rationem culpae quod singula peccata sint voluntaria voluntate membrorum quibus exercentur, sed voluntate ejus quod est in homine principale, scilicet intellectivae partis. Non enim potest manus non percutere aut pes non ambulare voluntate jubente.

Per hunc igitur modum defectus originalis justitiae est peccatum naturae, inquantum derivatur ex inordinata voluntate primi principii in natura humana, scilicet primi parentis, et sic est voluntarium habito respectu ad naturam, voluntate scilicet primi principii naturae, et sic transit in omnes qui ab ipso naturam humanam accipiunt, quasi quaedam membra ipsius, et propter hoc dicitur originale peccatum, quia per originem a primo parente in posteros derivatur: unde cum illa peccata, scilicet actualia, immediate respiciant personam peccantem, hoc peccatum directe respicit naturam. Nam primus parens suo peccato infecit naturam, et natura infecta inficit personam filiorum, qui ipsam a primo parente suscipiunt» (12).

Según, pues, la doctrina de Santo Tomás, todos los hombres descendientes de Adán, formamos un todo orgánico, natural, humano, con él, que es el padre común de la humanidad. Todos recibimos su misma naturaleza, y, al recibirla, al mismo tiempo que participamos su comunidad de naturaleza, contraemos su pecado, que es el de todos los hombres.

Dicha culpa es un pecado de naturaleza y de las personas, aunque éstas queden afectadas por él mediante la naturaleza viciada. Pecado que se propaga y se contrae, como la naturaleza, por el acto de la generación activa (13).

Y aquí surge la dificultad: ¿cómo la generación, la carne, que no puede ser sujeto de pecado, es la causa instrumental de su propagación?

Veámoslo.

2.º *El hecho de la propagación del pecado original mediante la*

(11) I-II, q. 81, a. 1 c. Véanse también: *De Malo,* q. 4, a. 1; *Summa contra Gentiles,* lib. 4, cc. 50 y 51; *In II Sent.,* dist. 33, q. 1, a. 1.
(12) *Comp. Theologiae,* c. 196.
(13) Véase SANTO TOMÁS, *De Potentia,* q. 3, a. 9 ad 3.

generación activa, exige un débito natural en la santísima Virgen.

Según el Doctor Angélico, la justicia original se transmitiría, al mismo tiempo que la naturaleza, mediante su acto propio y natural de propagación, que es la generación activa. Lo que precisamente no significa que ésta fuera la causa eficiente principal de la gracia en nosotros, ya que ésta sólo tiene a Dios por causa; sino en el sentido de que la generación sería la causa dispositiva e instrumental de su transmisión.

> «Sicut autem ad personam, escribe Santo Tomás, pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiae; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis ejus, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo justitia originalis, sicut dictum est (part. I, q. C., art. 1), erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita» (14).

Perdida la justicia original, el pecado se transmitiría como se propagaría aquélla, es decir, mediante la generación activa.

La causa principal de la culpa radica en Adán; pero la causa dispositiva e instrumental de propagación, está en el acto de la generación activa.

¿Cómo?

En virtud de la causalidad instrumental del mismo acto generador.

Se ha afirmado que:

> «conviene insistir en que la generación natural es *una condición* y que no influye positivamente en la contracción del pecado o su débito, ni como causa, ni como disposición positiva de ningún género» (15).

E igualmente:

> «la generación natural no puede pasar de mera condición *sine qua non* para la contracción del pecado original y su débito» (16).

Y lo sorprendente es esta conclusión:

> «hoy día *todos los teólogos* dan como indudable esta afirmación, según el testimonio del P. Sagües, *Sacrae Theologiae Summa*, II, Madrid, 1953, 937» (17).

Haciendo exégesis histórica de la materia, se culpa a San Agus-

---

(14) I-II, q. 81, a. 2 c.

(15) *María Inmaculada exenta del débito del pecado original*, en *Virgo Immaculata*, Vol. XI, p. 115.

(16) *Ib.*, p. 117.

(17) *Ib.*, p. 115, en la nota. El *subrayado* es nuestro.

tín como creador de la doctrina de la causalidad de la generación natural en la propagación del pecado original:

> «San Agustín, se dice, dio una importancia primordial a la generación natural y a la «libido» que la acompaña en la transmisión del contagio natural. Durante siglos tuvieron mucha influencia estas ideas. *Pero no son admisibles. Llevan en sí un poso de maniqueísmo* (18) y preocupación polémica contra los errores de la época. Hoy día tales preocupaciones sobre la generación natural deben darse por superadas» (19).

Contrariamente afirmamos con Santo Tomás, que la generación activa es causa de la transmisión de la naturaleza, y con ella del pecado original.

> «La descendencia seminal no es, pues, una mera condición del débito, sino su fundamento esencial. Se ha discutido siempre sobre este punto. Pero es un postulado necesario y firme dentro de la síntesis tomista (20).

La generación, según la doctrina del Angélico, actúa como toda causa instrumental, que en cuanto tal se define: *movens motum*, es decir, mueve en cuanto es movida. Es una causa que está subordinada a otra, ciertamente, pero permanece siendo verdadera causa. Causa instrumental, realmente y, en cuanto tal, subordinada a la causa principal; pero, de hecho, causa que mueve con virtud propia, bajo imperio superior.

En esto radica, precisamente, la diferencia que existe entre un verdadero instrumento y un simple medio comunicativo. Este, ni más ni menos, es un simple canal, un simple medio de comunicación pasivo, sin virtud alguna. Pero el instrumento *hace algo* con actividad propia, dependiente desde luego en su moción, en cuanto causalidad instrumental, de la moción que sobre él ejerce el motor o causa principal:

> «In causa autem instrumentali est aliquis effectus secundum virtutem quam recipit instrumentum a causa principali, inquantum movetur ab ea: aliter enim est forma domus in lapidibus et lignis, tanquam in proprio subjecto; et aliter in anima artificis tanquam in causa principali; et aliter in serra et securi tanquam in causa instrumentali» (21).

Si el instrumento no tuviera virtud propia, con la cual *pueda*

(18) El *subrayado* es nuestro.
(19) VILLALMONTE, *La Inmaculada y el débito del pecado*, en *Verdad y Vida*, 12 (1954), p. 51.
(20) SAGRADO CORAZÓN, *La Inmaculada en la tradición teológica española: la sentencia sobre el debitum peccati: 1595-1660*, en *La Ciencia Tomista*, 81 (1954), p. 546.
(21) SANTO TOMÁS, *De Malo*, q. IV, a. c.

ejercer la energía que recibe de la causa principal, no sería propiamente causa. Sería un simple medio de transmisión, sin causalidad operativa alguna.

Según Santo Tomás, el instrumento ejerce verdadera acción:

> «Non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionen propriam, scindendo enim facit lectum» (22).

Esto supuesto, veamos ahora cómo ejerce la generación activa su causalidad instrumental en la cuestión que ventilamos.

Es de fe que el pecado original se transmite de los padres a los hijos. Por tanto, al no engendrar los padres más que el cuerpo, ya que el alma la crea Dios inmediatamente, en el cuerpo y en su medio de creación, que es la generación, hay que buscar el pecado.

Ahora bien, según el Angélico, en la materia, germen o como quiera llamarse—efectos de la generación activa—, existe la verdadera *causalidad instrumental* comunicativa del pecado. El germen *mueve* a la participación de la naturaleza humana, estableciéndose con ella una *vinculación* con el pecado de Adán, en donde encuentra el primer motor y la primera causalidad en todo este mecanismo del pecado:

> «Etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive; unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem» (23).

Para Santo Tomás, aun cuando en el germen no puede estar ciertamente el pecado—no existe pecado sin el alma—, hay en él *algo* que ordena al pecado, que dice orden al pecado. *Algo* del cual brotará el mismo pecado, cuando éste sea capaz de existir, es decir, cuando se constituya la persona, con la unión del alma y del cuerpo.

Este *algo* lo expresa Santo Tomás diciendo:

> «Etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura, quam concomitatur talis culpa» (24).

En el germen, pues, y en la virtud generativa está el pecado como en instrumento de comunicación. Y sobre él radica la causalidad instrumental y dispositiva del pecado, en dependencia a la causalidad principal de Adán y a su pecado de origen.

---

(22) III, q. 62, a. 1 ad 2.

(23) I-II, q. 81, a. 1 ad 2.

(24) I-II, q. 81, a. 1 ad 3. Véanse también, q. 83, a. 1 ad 3; *In III Sent.*, dist. 31, q. 1, a. 1 ad 2

El acto generador de los padres actúa bajo un motor supremo y bajo una causalidad principal: el motor puesto en acción, es el pecado de Adán, y la causalidad principal, su influjo sobre todos sus descendientes. De ahí que el pecado original estaba en Adán más perfectamente que en todos los demás, en el sentido indicado:

> «Peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali; non autem oportet quod aliquid sit principalius in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati» (25).

En el semen, insistimos, radica la culpa, como instrumento de propagación:

> «Semen autem carnale sicut instrumentalis causa traductionis humanae naturae in prolem, ita est instrumentalis causa traductionis peccati originalis; et ita peccatum originale est in carne, id est, in carnali semine, virtute, sicut in causa instrumentali» (26).

La causa principal, pues, del pecado original y de su propagación, hay que buscarla en Adán y en su primer pecado. El mueve, y su movimiento pecaminoso, mediante la causalidad que ejerce en las futuras generaciones, es causa de nuestro pecado.

De esta manera, en cuanto todos somos movidos por Adán mediante la generación activa, todos pecamos, podemos decir, con la voluntad del primer padre, en cuanto procedemos de él, y con él constituimos como un solo hombre, cuyos miembros, como las ramas de un árbol, son las distintas personas.

A este propósito se expresa bellamente San Agustín:

> «In Adam omnes tunc peccaverunt, quando... omnes ille unus fuerunt» (27).

El semen, pues, insistimos, con su movimiento generador, mueve comunicando una naturaleza despojada de la justicia original:

> «Mueve Adán activamente a este pecado habitual por cuanto, en virtud del semen de la naturaleza humana, mueve a la propagación de esta misma naturaleza y, por virtud del semen de la naturaleza despojada de la justicia primera, mueve a la propagación de la naturaleza despojada igualmente de este don» (28).

La moción principal de Adán pasa a todos sus descendientes, y

---

(25) SANTO TOMÁS, I-II, q. 83, a. 1 ad 2.

(26) *De Malo*, q. 4, a. 3 c. Véase también, I-II, q. 83, a. 1 c. y ad 3; q. 81, a. 1 ad 3; *De Malo*, q. 4, a. 1 ad 9; In *III Sent.*, dist. 31, q. 1, a. 1 ad 2.

(27) SAN AGUSTÍN, *De pecc. mer. et remi.*, lib. 3, c. 7, n. 14; PL., 44, 194.

(28) LUMBRERAS, *Introducciones y Apéndices*, en la *Suma Teológica*, B. A. C., t. V, p. 968.

el semen, con virtud propia instrumental, mueve a la infección del compuesto y al pecado, una vez constituida la persona:

> «Como todos los miembros son parte de un cuerpo y la moción de la voluntad alcanza a todos los miembros sujetos a su imperio, así todos los hombres fuimos un cuerpo en Adán y la moción de Adán pasa a todos los hombres que él engendra. El pecado de la voluntad llega a todos los miembros a que alcanza la acción pecaminosa de la voluntad; y el pecado de Adán pasa a todos los hombres a que alcanza la moción generativa de Adán. El semen, como por virtud propia, mueve instrumentalmente a la formación del cuerpo humano, y así dispone remotamente a la infusión del alma racional, del mismo modo, en virtud de la naturaleza infecta de que procede, mueve instrumentalmente a la infección del compuesto y así dispone a la infección del alma racional, que con el cuerpo integra la humana naturaleza, infecta en cuanto tal por el pecado del primer hombre» (29).

Después de cuanto llevamos expuesto, es una simple deducción lógica la conclusión de que la Santísima Virgen tenía verdadera *necesidad natural* de contraer el pecado de Adán.

Y ello es, como decíamos al principio, una conclusión que surge del verdadero concepto del pecado original, como pecado de naturaleza, y del simple hecho de que la Santísima Virgen procedería de Adán por generación activa.

> «Quia peccatum originale fuit *peccatum naturae,* quod proinde ipsam B. V. aliquo modo comprehendit, utpote filiam Adae. Vidi in discussione hesterna, et etiam hodie, quod semper praescinditur a conceptu peccati originalis ut est peccatum naturae; quo facto, non potest recte explicari debitum M. V. Si autem hoc prae oculis habeatur, tunc necesse est B. V. *debitum* peccati originalis incurrere. Nam peccatum Adae totam naturam humanam corrumpit, et ideo B. M. V., quae ab ipso Adamo per generationem descendit, necesse est ut naturam humanam ab ipso accipiat cum *debito* vel naturali necessitate contrahendi Adae peccatum» (30).

Hemos visto cómo el pecado original afecta a todos los hombres, vinculados naturalmente con Adán, padre común.

Hemos considerado el concepto del pecado original como pecado de naturaleza y no de las personas, aunque éstas queden infectadas mediante la naturaleza.

Hemos señalado cómo el pecado original se propaga con la naturaleza, mediante el acto de la generación activa. Y si en realidad el semen no es sujeto de pecado, es evidentemente causa instrumental de su propagación.

---

(29) LUMBRERAS, *o. c.*, pp. 777-778, Véase SANTO TOMÁS, I-II, q. 81, a. 3 o.

(30) CUERVO, Intevención en *De solemni disputatione cica debitum peccati originalis in B. Virgine Maria*, en *Virgo Immaculata*, Vol. XI, pp. 489-490.

En consecuencia, esto supuesto, todos los hombres que desciendan de Adán por generación activa, naturalmente tienen necesidad de contraer el pecado original.

Este proceso natural del débito o necesidad de contraer el pecado original—que sabemos es natural, no personal—, acompaña a la naturaleza hasta el mismo momento de la constitución de la persona, que en nosotros se trueca en pecado.

Y este fue el caso de la Santísima Virgen, con la diferencia radical que en María el pecado nunca llegó a obscurecer su persona santísima, ya que, en el mismo momento en que iba a aparecer, al constituirse su persona, intervino la gracia que brilló sobre Ella con plenitud esplendorosa.

Sin embargo, el débito que debía convertirse en pecado, acompañó a la naturaleza de la Virgen en todo su proceso formativo, desde Adán, pasando por infinidad de generaciones sucesivas, hasta el momento de la constitución de la persona santísima de María. De ahí que este débito natural de la Virgen, que viene desde Adán hasta los padres inmediatos de María y hasta el mismo primer momento de formarse su purísima persona, decía siempre un orden a Ella, a la persona de la Virgen. Y esta es la causa por la cual dicho débito le llamamos *virtualmente personal*, al decir siempre un orden a la persona de María, pero sin llegar a afectarla, y deteniéndose en el mismo vestíbulo del santuario en que quedó constituida su santísima persona.

A María no llegó nunca el pecado; pero hubiese llegado *naturalmente*, si la gracia no interviene.

El pecado no llegó, pero existía esta *necesidad natural*, o débito, que llamamos natural de contraerlo, por el hecho de que Ella procedía de Adán por generación activa.

María, como todos los hombres, procedía de un árbol común, de raíces viciadas, enfermas, cuyos brotes y frutos, por hermosos que parecieran llevaban dentro el germen de la enfermedad y de la muerte. Todos sus frutos, serían frutos de perdición.

Veamos cómo expresa bellamente Roschini esta *necesidad* o débito de María de contraer el pecado, por proceder de Adán mediante generación activa, contrayendo una naturaleza radicalmente enferma y viciada:

> «Tutti i frutti che procedono, per via ordinaria, da un albero che ha le radici guaste, debbono (hanno, per così dire, il debito) di spuntare dall'albero guasti, a meno che non avenga un'eccezione prodigiosa che preservi il frutto da tale cattiva sorte. Altrettanto si dica del caso nostro. Tutti coloro i quali procedono, per via or-

dinaria, da Adamo, da questa radice guasta (a causa del peccato originale) debbono (hanno il debito) di essere guasti, ossia, di incorrere la colpa originale, a meno che, per un intervento straordinario, non ne siano preservati. Ciò posto, è precisamente questa la condizione di María. Anch'essa dunque, discendendo, per via ordinaria, dall'infetta radice di Adamo, avrebbe dovuto (ecco il *debitum peccati)* incorrere il peccato originale; ossia, avrebbe dovuto essere un frutto guastato dalla colpa; e lo sarebbe stato difatto, non lo fu appunto perchè, in modo straordinario, per motivi speciali preservata» (31).

La misma razón que existe para poner en María un débito natural del pecado, por proceder de Adán por generación activa, existe también para rechazar, automáticamente, todas aquellas concepciones que no procedan por vía de generación ordinaria. No mediando la generación activa, no puede haber ni débito ni pecado.

Tales serían las concepciones sin obra de varón; o por obra de varón, pero sin unidad natural de sexos; o por unión de éstos, pero sin concupiscencia; o con ella, pero sin nacer como los demás hombres.

A título de información histórica, vamos a citar algunas concepciones curiosas y fantásticas, en las que no cabía débito alguno:

«Síguese también que en ningún modo incurriría el pecado de origen quien no fuere engendrado por el semen inficionado de Adán, pues no sería movido personalmente por Adán pecador. Este tal, en consecuencia, no necesitaría ser personalmente redimido por Cristo. Los casos son varios. Si alguno, por ejemplo, fuese formado por Dios del polvo de la tierra—como fue formado el primer hombre—o de otra cualquier sustancia que no fuera parte de Adán—y de esta formación milagrosa tenemos una huella en Santo Tomás (3 q. 31, a. I, arg. 2) con respecto a Cristo—. También si alguien fuera formado de la sustancia corpórea de Adán o de alguna molécula suya que no fuera el semen, como fue formada Eva y como fue formado Jesucristo (3 q. 31, a. I ad 3), aunque no la Santísima Virgen (ibid., a. 6 ad 2), contra lo que algunos pretendían. De igual modo, quien hubiere sido engendrado por Adán antes del pecado, si bien con posterioridad al pecado de Eva, como se explica en el artículo 5.º Además, quien hubiese sido engendrado por el semen de Adán pecador, mas por un semen no inficionado, cual lo imaginó Rosmini para salvar la concepción inmaculada de María (DB, 1924), posición que ya Santo Tomás *(In Io.,* c. 3, lect. 5) rechazó terminantemente. Tal, a su vez, quien fuese, sí engendrado por el semen infecto de Adán pecador, mas por intermedio de algunos descendientes devueltos para sí y su posteridad a la justicia primitiva, privilegio que, en sentir del Aquinate (In *Sent.,* 3, d. 3, q. I, q. I; véase 3 q. 27, a. 2. ad 4), Dios pudo conceder a los padres de la Santísima Virgen, pero que no convenía les concediese: *potuit, sed non decuit.* Tal, en fin, si alguien fuese engendrado por Adán pecador y por sus descendien-

(31) ROSCHINI, *Il problema del «debitum peccati» in Maria Santissima,* en *Virgo Immaculata,* Vol. XI, p. 351.

> tes, inficionados por el pecado, purificada, empero, esta infición, por virtud divina, o en el semen al momento de la generación o en el feto con anterioridad a la infusión del alma. Así quisieron salvar la concepción inmaculada de María Raimundo Lulio y Juan de Segovia, contra los cuales había defendido mucho antes Santo Tomás (2 q. 27, a. 2) el débito propio de la persona» (32).

Otras concepciones pintorescas y fantásticas nos hablan de una concepción de María por obra del Espíritu Santo, o concebida por un casto beso de San Joaquín y Santa Ana, o nacida de los ojos de su madre como un rayo de luz.

Todas estas concepciones son puramente apriorísticas, y no tienen fundamento alguno en Teología. En todas ellas, María no hubiese tenido ni pecado, ni débito, ni nada, por no proceder por generación activa, ordinaria y natural.

La Virgen procedió por generación activa; luego pesaba sobre Ella, sin que esto entrañe imperfección alguna en su persona, la *necesidad* o *débito* natural de contraer el pecado original.

Dicha generación activa establecía en la Virgen, como en todos los hombres, una conexión fisiológica necesaria y natural entre la naturaleza y la justicia original, o entre la naturaleza y el pecado, perdida aquélla. Vinculación a la justicia o al pecado de Adán, que se fundaba, no en la voluntad de éste—una vez concedida la justicia primitiva como un don específico—, sino en la misma naturaleza de las cosas, es decir, en el simple hecho de la generación activa, vehículo ordinario de transmisión de la justicia original y del pecado.

Y aquí salta con claridad la fundamental diferencia que existe entre la santísima Virgen y su hijo Jesucristo. La Virgen, por proceder de Adán por generación activa, debía contraer, con la naturaleza, el pecado. Era una verdadera necesidad natural, cuyo proceso último evolutivo tiene por meta el pecado, del cual no se hubiese librado de no haber intervenido la gracia, por especial privilegio de Dios, en atención a su altísima dignidad de futura Madre del Redentor.

Empero, su Hijo, Cristo Redentor, no tuvo ni el acto del pecado ni el débito natural de contraerlo. Y ello, precisamente, porque no fue concebido por generación activa, por obra de varón, sino en virtud y por obra misteriosa del Espíritu Santo.

Para contraer el pecado o el débito natural del mismo, se precisa absolutamente proceder de Adán por generación ordinaria, activa.

---

(32) LUMBRERAS, *Introducciones y Apéndices*, en la *Suma Teológica*, B. A. C., t. V., p. 969.

En consecuencia, todo aquél que no proceda o no tenga la referida procedencia adámica, estará *naturalmente exento* de la contracción del pecado original. Y ello, sin intervención alguna de la gracia por parte de Dios. Es una exigencia de la misma naturaleza de las cosas. Quitada la causa, el efecto no se sigue.

Cristo no procedió de Adán por generación activa. Luego, ni tuvo pecado ni existía débito o necesidad de contraerlo. Faltaba la causa instrumental, mediante la cual el primer principio o motor mueve, ejerciendo su impulso y su influjo pecaminoso.

> «...quia non eo modo in eo fuit, ut ad Christum peccatum Adae perveniret, quia non derivatur ab eo secundum concupiscentiae legem, sive secundum rationem seminalem» (33).

Según Santo Tomás el cuerpo de Cristo estuvo en Adán según su substancia corporal, puesto que la materia corporal del mismo provenía de Adán; pero no estuvo en Adán por razón del semen viril, como quiera que no fue concebido como los demás. Y por esto no contrajo el pecado original, como los otros hombres, que provienen de Adán por vía de generación viril (34).

Es el mismo Santo quien explica la frase estar en Adán «según su substancia corporal», cuando afirma:

> «Cum dicitur Christus fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, non est intelligendum hoc modo quod corpus Christi in Adam fuerit quaedam corpulenta substantia; sed quia corpulenta substantia corporis Christi, id est, materia quam sumpsit ex Virgine, fuit in Adam sicut in principio activo, non autem sicut in materiali principio: quia scilicet per virtutem generativam Adae et aliorum ab Adam descendentium usque ad B. Virginem, factum est ut illa materia praepararetur ad conceptum corporis Christi. Non autem fuit materia illa formata in corpus Christi per virtutem seminis ab Adam derivatam. Et ideo Christus dicitur fuisse in Adam originaliter secundum corpulentam substantiam, non autem secundum seminalem rationem» (35).

Y más claramente expone el mismo sentido, al afirmar:

> «...Hunc esse in Adam secundum corpulentam substantiam potest intelligi dupliciter. Aut ita quod corpus istius fuerit in Adam sicut quaedam corpulenta substantia; et hoc modo est impossibile, nec sic Augustinus intelligit: aut ita quod corpulenta substantia hujus fuerit in Adam aliquo modo, et hoc verum est, quia materia propria ex qua corpus humanum fuit formatum, fuit in Adam virtute sicut in principio effectivo originaliter. Unde secundum hoc patet qualiter differat esse in Adam secundum corpulentam substantiam tantum et secundum rationem seminalem. Ad hoc enim quod corpus humanum constituatur opportet duo advenire:

(33) SANTO TOMÁS, III, q. 31, 3. 7 c. Véase también q. 15, a. 1 ad 2.
(34) Véase III, q. 31, a. 6 o.
(35) III, q. 31, a. 6 ad 1.

scilicet materia ex qua formatur corpus, quae dicitur corpulenta substantia, et virtus formans, quae dicitur ratio seminalis: et utraque originata est ab Adam; et ideo illi qui ex coitu viri et mulieris generantur dicuntur fuisse in Adam originaliter secundum seminalem rationem et secundum corpulentam substantiam. Christus, autem, cujus corpus virtus Spiritus Sancti formavit de materia Virginis administrata, dicitur in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam tantum» (36).

Para santo Tomás, lógicamente, Cristo no contrajo el pecado original de *ninguna manera*, ya que su concepción fue santísima. No podía contraerlo (37).

«Illa conceptio—la de Cristo—tria privilegia habuit: scilicet quod esset sine peccato originali; quod esset non puri hominis, sed Dei et hominis; item quod esset conceptio virginis; et haec tria habuit a Spiritu Sancto» (38).

En conclusión, Cristo no contrajo ni podía contraer el pecado original. Ni hubo contracción del pecado ni necesidad de contraerlo, pues faltaba en El la razón seminal. Cristo procedía del padre común de todos los hombres, pero no procedía por obra de varón, sino por obra del Espíritu Santo. Luego no existía razón de pecado.

Otras razones, más radicales y profundas, diferencian a Jesús y a la Virgen en esta cuestión, excluyendo de Cristo todo pecado y todo débito del mismo. Jesús sería el redentor del mundo. Y nadie es redentor de sí mismo.

Cristo, además, *no podía contraer el pecado* por razones de orden metafísico, sobrenatural. Era el Verbo. Su persona divina era inabordable e incompatible con el pecado, entrañando una intrínseca repugnancia al mismo y a todo cuanto a él conduzca: repugnancia con la culpa y con el débito de la misma. Su persona divina había de supositar la naturaleza humana, y esto constituía en El una necesidad intrínseca inabordable a la más pequeña sombra de imperfección (39).

Estas razones fallan en la Virgen. María procedía de Adán por vía de generación activa, debiendo por tanto recibir una naturaleza naturalmente vulnerable en sentido moral, y abocada al pecado por razón de su procedencia seminal.

Y si bien su altísima dignidad de Madre de Dios reclamaba la exención del pecado, esto no era en virtud de una necesidad intrín-

(36) In *II Sent.*, dist. 30, q. 2, a. 2 ad 1. Véase también *In Rom.*, V, lect. 3.
(37) II, q. 27, a. 2 ad 2.
(38) III, q. 32, a. 4 ad 1.
(39) Véase SANTO TOMÁS, III, q. 31, a. 4 ad 3.

seca y metafísica, como sucedió en Cristo. Su impecabilidad es de orden moral, en cuanto que su Maternidad divina entrañaba la confirmación en gracia: su caridad intensísima y su plenitud de gracia exigían que su Maternidad fuese para Ella un título de máxima conveniencia que excluyese todo pecado (40).

En el Redentor no cabía débito alguno por rechazarlo su persona divina. Pero en la Virgen no existía dicha incompatibilidad. Su divina Maternidad reclamaba la exención del pecado, pero no la necesidad o el débito natural de contraerlo.

De aquí la necesidad que tuvo María de la gracia preservativa, para que esta necesidad o *débito natural* no se convirtiera en pecado formal en el primer instante en que quedó constituída su persona.

Gracia preventiva que preservó a la santísima Virgen del pecado, pero no de la necesidad natural de contraerlo, que es lo que hemos procurado demostrar.

Necesidad o débito natural en el que opinamos consiste el débito de María, y que explica suficientemente el dogma de la Inmaculada y la redención preventiva de la Virgen, según veremos inmediatamente.

II

El débito natural, virtualmente personal, es suficiente para explicar la redención preventiva de María

Nuevamente reafirmamos que en toda esta cuestión del débito en María no existe ningún móvil que tienda a privar a la santísima Virgen, como es natural, de la más pequeña gracia o privilegio, lo que atentaría contra el más elemental deber de amor filial, que todos profesan a Madre tan amable y santa.

Su altísima dignidad de Madre de Dios es de tal naturaleza y

---

(40) Pueden verse en SANTO TOMÁS las causas verdaderamente profundas de la inmunidad mariana de todo pecado: In *III Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2, sol. 2.

E igualmente el mismo SANTO TOMÁS, con razones verdaderamente teológicas, declara la plenitud de gracia propia de María y de su Maternidad divina, de la cual fluye también su verdadera impecabilidad, afirmando al mismo tiempo de lo que es y no es capaz esta gracia de la Virgen. Véanse, entre otros, los siguientes lugares: In *II Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 6. In *IV Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3, ql[a] 2. *Comm. in Joann.*, c. 1, lect. 10. *Comm. in Ep. ad Rom.*, c. 8, lect. 5. I-II, q. 114, a. 2; qq. 69 y 70. III, q. 27, a. 3 y 4 ad 1, ad 2 y ad 3; q. 19, a. 4 ad 2; q. 8, a. 6; q. 64, a. 4 ad 1 y ad 3; q. 7, a. 10 ad 1; q. 7, a. 12.

categoría, que a nadie se le puede ni ocurrir siquiera el regatearle o tasarle perfecciones y privilegios, sean de orden físico o moral.

Todo cuanto se afirme de María no será nunca digno de la inefable dignidad de su Maternidad divina.

Pero es preciso armonizar esta dignidad mariana con otros privilegios suyos, muy grandes y respetables también.

Y esta recta intención y necesidad teológica no se ha querido reconocer por quienes afirman:

> «Los negadores del dogma de la Inmaculada se resistieron durante siglos a admitir este privilegio mariano, principalmente por su *falta de perspectiva al estudiar la figura* teológica de María. En el fondo siempre imaginaban a María como una creatura de excepcionales *privilegios,* pero siempre dentro del *orden* de los demás hijos de Adán. En tal caso, el ir concediéndole «privilegios» resultaba muy duro y difícil de realizar...
>
> Los maculistas antiguos y los debitistas actuales justifican su resistencia a admitir el privilegio mariano de la inmunidad del original y su débito, como un alarde de seriedad científica y por exigencia de altos principios teológicos. Es una ilusión. Lo mejor y perfectamente exacto es decir que tales teólogos, desde un principio, enfocaron mal estos problemas: partieron—al menos inconscientemente—de que María está integrada en el orden de Adán, en su ser natural y sobrenatural y entonces la labor de «elevarla» hacia la exención del original y luego de su débito se convirtió en labor de Sísifo. Si un espontáneo amor cristiano y filial a María les impulsaba hacia esas alturas, el peso de su inoportuna «gravedad teológica» les arrastraba y arrastra de nuevo hacia las estrecheces del «maculismo» de tipo antiguo o hacia el «debitismo», residuo anacrónico de aquél» (41).

Medítense, igualmente, la inconsistencia de las siguientes afirmaciones:

> «Hoy, como ayer, hay quienes, respecto de María, llevan el sello del «minimismo». Hay que negarle siempre a la Virgen Santísima—creen ellos—todo cuanto exceda al común de los mortales, como no conste positivamente en los datos revelados la excepción a favor de Ella. No hay que reconocerle más que aquellas gracias y dones de los que particularmente, uno por uno, nos conste que le fueron concedidos. Para cada don, su revelación correspondiente» (42).

Omitimos todo comentario a las precedentes afirmaciones, ya que se refutan por sí solas.

Es preciso, insistimos, armonizar la dignidad mariana de la Maternidad divina con la otra verdad, no menos digna y honrosa para María, de su propia redención en virtud de los méritos de su Hijo.

---

(41) VILLAMONTE, *María Inmaculada exenta del débito del pecado original,* en *Virgo Immaculata,* Vol. XI, pp. 95-96. El *subrayado* de la nota es nuestro.
(42) AUSEJO, *Presentación,* en *Verdad y Vida,* 12 (1954), p. VII.

«Esto consideraban los grandes Maestros de la Escolástica cuando decían que había contraído pecado original. No les movía a decirlo un espíritu pequeño ni una minimización de la Maternidad divina, sino la consideración de la obra redentora de Cristo, que, según San Pablo, es universal, y por lo tanto, tenía que alcanzar también a María. Desde el momento en que se probó que eran compatibles la exención del pecado y la Redención, el privilegio de la Santísima Virgen quedó teológicamente decidido.

Cabe decir lo mismo respecto del débito de pecar. No se le atribuye por un afán minimizador de la dignidad de Madre de Dios; por ésta debe excluirse de Ella el pecado, el débito próximo, el remoto y todo cuanto tenga la más leve concomitancia con defectos de cualquier género que sean. Pero no se ha de olvidar que María está redimida; y que en las palabras de la definición dogmática se recuerda esta verdad» (43).

De aquí que cuanto afirmamos del débito lo hacemos solamente con el noble afán de explicar la redención de María, como han hecho hasta el presente la casi totalidad de los teólogos; no de «empequeñecer» y «tasar» los privilegios marianos por «un residuo de una mentalidad antigua confusa o sencillamente falsa en este punto» (44).

Y esta es la razón, juntamente, por la cual ponemos en María el débito que nos parece más digno y que, salvando su redención por Cristo, no afecta lo más mínimo a su dignidad de Madre de Dios.

No hace falta advertir que nos movemos dentro del campo de una encarnación *redentora*, y no otra. Y, por lo tanto, de una redención previsto el pecado original.

No vamos aquí a detenernos, por caer fuera del objeto del presente estudio, en la cuestión batallona sobre si el Verbo divino se hubiese encarnado, aun cuando Adán no hubiera pecado. Unicamente queremos declarar que nos asociamos al unánime sentir patrístico y teológico—del que disienten solamente la escuela escotista y muy pocos teólogos—, según el cual la Encarnación del Verbo fue decretada, primaria y principalmente, para la redención del género humano, de tal forma que no habiendo pecado Adán, en virtud del presente decreto, en expresión de santo Tomás, el Hijo de Dios no se hubiera encarnado (45).

---

(43) SAURAS, *La Asunción de la Santísima Virgen*, Valencia, F. E. D. A., 1950, p. 131.

(44) VILLAMONTE, *María Inmaculada exenta del débito del pecado original*, en *Virgo Immaculata*, Vol. XI, pp. 94-95.

(45) Véanse: S. IRENEO, *Adversus Haereses*, lib. 5, c. 14, n. 1; PG., 7, 1161. S. ATANASIO, *Oratio 2 contra Arianos*, n. 54; PG., 26, 261. S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia 5 in epist. ad Haebreos*, lib. 1; PG., 63, 47. S. AGUSTÍN, *Sermo 174 de verbis Ap.*, c. 2, n. 2; PL., 38, 940. S. GREGORIO MAGNO, *In lib. I Reg.*, lib. 4, c: 1, n: 7; PL., 79, 222. SANTO TOMÁS, In *III Sent.*, dist. 1, a. 3. III, q. 1, a. 3. CAPREOLO, O: P:,

En consecuencia, uno y único fue el decreto de la predestinación de María como Madre de Dios, y la encarnación de su Hijo como salvador del mundo. No conocemos ni comprendemos otros decretos en Dios ni otra Encarnación.

Esta Encarnación es la única que enseñan e interpretan los grandes Padres y Doctores de la Iglesia.

Encarnación redentora, sobre la que se basa la Bula dogmática, enmarcada ya en su primer y bellísimo párrafo introductorio, al exponer, simple y llanamente, el plan divino de la actual economía redentora de Cristo Jesús.

Veamos sus palabras, dignas de ser meditadas, sobre todo por los que conciben esa multitud de decretos divinos fuera del actual plan de una Encarnación redentora:

> «El inefable Dios, cuya conducta es misericordia y verdad, cuya voluntad es omnipotencia y cuya sabiduría alcanza de límite a límite con fortaleza y dispone suavemente todas las cosas, habiendo previsto desde toda la eternidad la ruina lamentabilísima de todo el género humano, que había de provenir de la transgresión de Adán, y habiendo decretado, con plan misterioso escondido desde la eternidad, llevar a cabo la primitiva obra de su misericordia, con plan todavía más secreto, por medio de la encarnación del Verbo, para que no pereciese el hombre impulsado a la culpa por la astucia de la diabólica maldad y para que lo que iba a caer en el primer Adán fuese restaurado más felizmente en el segundo, eligió y señaló, desde el principio y antes de los tiempos, una Madre, para que su Unigénito Hijo, hecho carne de Ella, naciese en la dichosa plenitud de los tiempos, y en tanto grado la amó por encima de todas las creaturas, que en sola Ella se complació con señaladísima benevolencia» (46).

La Encarnación, pues, en la actual economía espiritual, fue ordenada para redimirnos del pecado de Adán y de los demás pecados que gravan la conciencia de los hombres. En la actual economía redentora no reconocemos más méritos que los que brotan de la cruz de Cristo.

Y en este plan redentor de la Encarnación, María fue predestinada Madre del Redentor en el mismo y único decreto.

María, pues, como Madre del Redentor, debía ser dotada de la

Defensiones Theologicae Davi Thomae Aquinatis: In *III Sent.*, dist. 1, q. uni. a. 1, concl. 1. FERRARIENSE, O. P., *Commentaria in quatuor libros «Contra Gentes»*, lib. 4, cap. 55. CAYETANO, O. P., *In III p.*, q. 1, a. 3. VÁZQUEZ, S. I., *In III p.*, disp. 10, c. 4. VALENCIA, S. I., *In III p.*, disp. 1, q. 1, puncto 7. LUGO, S. I., *De Incarnatione*, disp. 7, sect. I. SALMANTICENSES, O. C. D., *De Incarnatione*, disp. 2, n. 8 y ss. BILLUART, O. P., *Tranctatus de Incarnatione*, dissert. 3, a. 3. Véase, igualmente, toda la *escuela tomista* y otros muchísimos teólogos con ella.

(46) Pío IX, *Bula «Ineffabilis Deus»*, B. A. C., p. 171.

gracia correspondiente a su altísima dignidad de Madre de Dios. La mancha del pecado no debía oscurecer nunca su alma.

Anteriormente hemos visto que, al descender de Adán por generación activa, la santísima Virgen necesariamente contraería el pecado original, si no intervenía la gracia preventiva que la preservase del mismo.

María iba a recibir una naturaleza privada de la justicia original. Así la recibiría de Adán necesariamente, pues así la transmitía, por vía de generación activa, a todos sus hijos. Sobre Ella, como sobre todos, pesaba esta *necesidad natural*, o débito natural, que llamamos. Había que preservarla, si debía ser inmune.

Y Dios hizo el milagro, con la gracia preventiva, en virtud de los méritos de su Hijo, redentor del género humano. Y lo hizo, en el primer instante de la concepción de la santísima Virgen.

Decididamente negamos esta intervención de la gracia, esta preservación mariana, esta redención de María anteriormente a este primer instante o momento de su concepción.

Ciertamente, si se excluye de María este débito natural, esta necesidad *natural* de recibir una naturaleza privada de la gracia, *anteriormente* a este primer instante, salvaríamos su inmunidad del pecado, *pero no su redención.*

> «Si B. Virgo praedestinata fuit ante praevisionem peccati et decretum redemptionis, certo certius nullum peccati debitum habuit, nec habere debuit. Sed tunc non posset dici redempta, licet meritis Christi mediatoris fuerit praeservata, ne peccatum Adae incurreret. Aliud enim est praeservatio simpliciter et absolute, et aliud omnino diversum praeservatio redemptiva. Si autem praedestinata fuit post praevisionem peccati et decretum redemptionis Christi, necesse est ut habeat debitum peccati. Quia peccatum originale fuit *peccatum* naturae, quod proinde ipsam B. V. aliquo modo comprehendit, utpote filiam Adae» (47).

Y el P. Garrigou-Lagrange puntualiza igualmente sobre el particular:

> «Negantes *omne debitum* sive proximum sive remotum probabiliter existimant quod *decretum incarnationis et primae sanctificationis B. M. V. antecedit in signo priori praevisionem divinam peccati Adae et praevisionem redemptionis humani generis*. Probabiliter putant quod vi hujusce decreti divini B. M. V. fuit sanctificata a Deo, etiam a Verbo Incarnato, non tamen a Christo ut Redemptore. Sic B. M. V. fuisset *praeservata*, sed *non redempta*, nec habuisset debitum contrahendi peccatum originale» (48).

---

(47) CUERVO, en *De solemni disputatione circa debitum peccati originalis in B. Virgine Maria*, en *Virgo Immaculata*, Vol. XI, pp. 489-490.

(48) GARRIGOU-LAGRANCE, Intervención en *De solemni disputatione circa debitum peccati originalis in B. Virgine Maria*, en *Virgo Immaculata*, Vol. XI, p. 460.

Decididamente reconocemos y afirmamos la simultaneidad de la predestinación de María como Madre de Dios y la encarnación de su Hijo como redentor del género humano, previsto en el mismo decreto del pecado de Adán, ordenando dicha encarnación como remedio del pecado.

María pudo ser decretada inmune por Dios en el mismo momento del pecado de Adán, o antes, excluyéndola de la necesidad común de caer en el pecado. La infección de las generaciones sucesivas nada le interesarían, pues estaba exenta de la caída, en virtud de una prevención de Dios.

Pero, en este caso, ¿cómo interpretaríamos las palabras de la Bula, que taxativamente afirman que fue preservada inmune en el *primer instante de su concepción?*

Si no *podía* ni *debía* recibir una naturaleza pecadora, en lo que hacemos consistir el débito natural, en cuanto descendiente de Adán, *María no tenía necesidad alguna de la gracia que la preservara del pecado* que se cernía sobre Ella. Necesitaría una gracia santificadora, pero no una gracia preservadora ni redentora, de la que habla la Bula pontificia de la definición de la Inmaculada. Gracia preservadora y redentora que dicen siempre un orden al pecado—al pecado del primer hombre, concretamente—. Y en dicho caso la santificación no brotaría de la Cruz de Cristo *en cuanto Redentor*, fuente única y manantial perenne de toda gracia. Y en este caso Cristo no se podría llamar redentor de María, sino sólo *Mediador*.

¿De qué la preservó la gracia, si no había objeto de preservación?

No se concibe ni entendemos preservación alguna sin materia de la que haya que preservar.

¿Qué gracia preservativa va a existir cuando no amenazaba a la Virgen ningún peligro de pecado?

¿Qué culpa iba a contraer, si no existía amenaza alguna?

En dicha teoría se destruye propiamente el concepto de privilegio. Este es sobre alguna cosa. En este caso, sobre el pecado. ¿Cómo iba a preservarse a María de un pecado que no la afectaba absolutamente nada, pues no había ingresado en la ley de la caída?

No lo entendemos.

Empero, la concepción del débito natural, y en su admisión, se acopla plenamente a las palabras de la Bula, armonizando los dos dogmas: la universalidad del pecado original y la inmunidad de María santísima. Y ello sin exponer a la Virgen a la más mínima imperfección, sino todo lo contrario: realzando su inmunidad re-

dentiva con una *más sublime redención,* en expresión del texto pontificio.

Y este acoplamiento explica suficientemente *su redención* por Jesucristo.

María fue redimida. Fue preservada de un pecado no actual, sino de un pecado que debía contraer. La gracia preservativa evitó que esa necesidad natural, fisiológica, podemos decir, que pesaba sobre su naturaleza, se convirtiera en pecado al constituirse su persona santísima.

La infección que venía desde Adán, en sucesivas generaciones, desde el primer hombre hasta los padres inmediatos de la santísima Virgen, decía siempre un orden a su persona; por eso llamamos a este débito natural «*virtualmente personal*». Pero dicha infección se detuvo en el mismo momento de la concepción activa adecuadamente considerada, es decir, en el mismo momento de la constitución de la persona santísima de María.

La Virgen fue santificada, con la plenitud de una gracia preventiva excelsa, en el primer instante de su concepción.

Y ello sin admitir infección en la carne de María, sino en sus causas anteriores; ni santificación anterior o posterior a la constitución de su persona. Fue santificada en el mismo primer instante de su concepción.

La infección natural, que anteriormente acompañaba a la naturaleza, y que lógica, natural y necesariamente hubiese mancillado a la Virgen, se detuvo y desapareció ante la acción milagrosa y singular de la gracia.

La obra redentora de Jesucristo había logrado la más estupenda labor en la creación de la maravilla espiritual de María, la futura Madre del Redentor.

La santísima Virgen fue redimida, y fue redimida sin necesidad de acudir a servidumbre y débitos *personales* de pecado, como algunos quieren afirmar.

La acción de la gracia preventiva y la necesidad de redención de María se salvan plenamente con el débito natural que venimos propugnando.

Conviene recordar, a este propósito, lo que Báñez enseñaba acertadamente en su famosa cátedra salmantina, la de los ilustres sabios de la Edad de Oro de la Teología hispana:

> «*Secundo notandum,* quod illi qui excipiunt beatam Virginem de regula generali, tenentur fateri secundum fidem catholicam quod beata Virgo indiguit redemptione, et de facto redempta est per Christum. Quod si quis objiciat: Beata Virgo nunquam fuit

captiva captivitate peccati; ergo non fuit redempta. Respondetur quod captivitas peccati duplex est. Quaedam actualis, quae incurritur ab omnibus filiis Adae quando per generationem naturalem actu contrahunt peccatum originale. Alia est captivitas quasi aptitudinalis, quae nihil aliud est quam necessitas incurrendi peccatum originale ex ipsa naturali derivatione per generationem ab Adam, secundum quam omnes filii Adae geniti ab eo seminaliter dicuntur obnoxii peccato originali. Igitur Beata Virgo, licet non fuerit liberata a prima captivitate, fuit tamen simpliciter et absolute redempta, quia non solum indiget redemptione qui actu tenetur captivus, sed etiam ille qui habet necessitatem incurrendi captivitatem» (49).

Esta fue la redención preventiva de María. Redención, no de un pecado contraído, sino de un pecado que debía contraer en la forma indicada.

El concepto teológico de redención incluye relación con el mal del que uno es liberado o redimido. María santísima no tuvo ningún pecado; de ahí que su redención no se le llame *liberativa*, como la nuestra, que supone el pecado ya existente, sino *preventiva*, es decir, redención de un pecado que debía contraer.

Y a esta redención de que fue objeto María es la que la Iglesia llama una *más excelente redención*, contraponiéndola a la redención liberadora, que es la nuestra. Escribe Pío IX:

> «Todos asimismo saben... que la santísima Madre de Dios, la Virgen María, en previsión de los merecimientos de Cristo, Señor Redentor, nunca estuvo sometida al pecado, sino que fue totalmente preservada de la mancha original, y, de consiguiente, redimida de más sublime manera» (50).

Esta redención más excelente, propia de María, no significa que se concediera a la santísima Virgen alguna gracia especial que la excluyera de toda relación al pecado, sino que se trata, según significado obvio de las mismas palabras de la Bula, de una redención preservativa, es decir, redimida en cuanto se concedió a la Madre del Redentor una gracia singular que, al mismo tiempo que impidió su caída en el pecado que la amenazaba y en el que debía incurrir, la santificó con plenitud de gracia, propia a su imponderable dignidad de Madre de Dios, lo que constituyó una más excelente y sublime redención que la nuestra, que se efectúa simplemente librándonos del pecado contraído. Mayor, más excelente y singular gracia es preservar de la caída, que liberar, curar o *rescatar*—de ahí la palabra clásica de «rescate»—del pecado a quien ya incurrió en él.

---

(49) BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás*, q. 81, a. 3, commentarium. Edición preparada por el P. Beltrán de Heredia, O. P., Madrid, 1954, p. 296.

(50) Pío IX, *Bula «Ineffabilis Deus»*, B. A. C., pp. 178-179.

María fue preservada del pecado original, en el que debía incurrir, por proceder de Adán por generación activa. Y lo fue precisamente porque Ella debía ser una «habitación digna» de Dios. Su gracia preservativa, única, que mana de la muerte de Cristo, tuvo la virtud de preparar, por intervención milagrosa del Espíritu Santo una digna morada a su Hijo, el Redentor del mundo (51).

La vinculación de María con Adán pecador la ligaba a la culpa; pero la íntima y estrechísima relación que iba a tener con Jesucristo, del que iba a ser su Madre, la parte que tendría en la futura redención, como Co-Redentora de los hombres, exigían esta preservación del pecado.

Por la primera, la ligaba y estrechaba sus lazos a los hombres, para sentir más de cerca nuestras miserias. Por la segunda, resaltaría más su altísima dignidad, sublimándola.

Tres cosas enseña la Iglesia respecto de esta gracia singular de María:

1.ª: que fue una gracia singular, un verdadero privilegio;

2.ª: que fue una gracia preservativa-redentiva;

3.ª: que fue una gracia milagrosa.

1.º La gracia de María fue una gracia *singular*. Es decir, sin la intervención de la gracia, hubiese caído sobre Ella la sombra del pecado. Su ascendencia adámica, por generación activa, lo exigía fatalmente.

Fue un verdadero *privilegio*, una auténtica excepción de la ley común, a la cual estaba sujeta, y de cuya aplicación última, el pecado—que era su consecuencia—, la libró dicho privilegio.

2.º En segundo lugar, fue una gracia *preservativa o preventiva-redentiva* del pecado.

En el supuesto del débito natural, la preservación de María fue una auténtica y verdadera redención. María precisaba una verdadera *preservación* si se quería evitar su caída en el pecado. Y fue preservada de la culpa, en virtud de los méritos redentores de Cristo. Luego fue realmente una gracia *redentora*. Luego María, siendo el sujeto de esta gracia, fue realmente redimida.

Que la gracia inicial de María fue una gracia *preservativa* del pecado original, surge de las palabras mismas de la Bula:

> «La santísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de culpa original» (52).

Y que la gracia que embelleció a María, además de ser una gra-

---

(51) Véase SIXTO IV, *Constitución «Cum praeexcelsa»*, del 28 de febrero de 1476, DR, 734.

(52) Pío IX, *l. c.*, B. A. C., p. 191. Véase DR., 1641.

cia preventiva del pecado, fue, al mismo tiempo, una gracia *redentora,* aparece claramente también en el texto pontificio:

> «En previsión de los merecimientos de Cristo Señor Redentor» (53).

O como se indica en la misma fórmula de la definición:

> «En atención a los méritos de Jesucristo, salvador del género humano» (54).

Gracia *redentora* que igualmente afirma Pío XII, cuando escribe:

> «Y no se puede decir que por esto se aminore la redención de Cristo, como si ya no se extendiera a toda la descendencia de Adán, y que, por lo mismo, se quite algo al oficio y dignidad del divino Redentor. Pues, si examinamos a fondo y con cuidado la cosa, es fácil ver cómo nuestro Señor Jesucristo ha redimido verdaderamente a su divina Madre de una manera más perfecta al preservarla Dios de toda mancha de pecado en previsión de los méritos de El. Por esto, la dignidad infinita de Cristo y la universalidad de su redención no se atenúan ni disminuyen con esta doctrina, sino que se acrecientan de una manera admirable» (55).

3.º Finalmente fue una gracia *milagrosa,* en cuanto al modo singular de intervenir.

El milagro de Dios omnipotente actuó, no precisamente sobre la generación activa, como sucedió en Cristo, cuya concepción fue virginal, por obra y gracia del Espíritu Santo, sino que el milagro se obró sobre el término de la generación. Interviene el milagro para impedir el pecado.

En Jesucristo, el milagro estuvo en su concepción. En la Virgen, el *milagro* se encuentra, no en la concepción, que fue natural y ordinaria, sino en la *preservación* del pecado. Pecado que, lógica y necesariamente *debía* acompañar a la generación activa, de la que surgió la persona santísima de María.

Puesta la generación, el pecado debía seguir. Y esto es lo que evitó la gracia de Dios, con su *intervención milagrosa.*

Y lo evitó, en el *primer instante de la concepción* de María.

La necesidad natural de ser concebida en pecado, por proceder de Adán por generación activa, había permanecido y acompañado a la naturaleza desde Adán, pasando por multitud de sucesivas generaciones, hasta la última, que efectuaron los padres de la Santísima Virgen, y de la cual había de surgir la persona santísima de

(53) *Ib.,* p. 178.
(54) *Ib.,* p. 191. Véase DR, 1641.
(55) Pío XII, *Encíclica «Fulgens corona»,* del 8 de septiembre de 1953, en AAS, 45 (1953), p. 581; B. A. C., p. 710.

María. Hasta este momento, pasando por el germen y embrión, efecto de dicha generación—si es que realmente existen sin el alma—, dicha necesidad o débito natural le acompañó siempre.

Y cuando la referida necesidad de incurrir en la culpa, en virtud de la moción generadora de Adán, se iba a convertir en pecado, al constituirse la persona santísima de María, en ese preciso primer instante, *ni antes ni después*, es decir, en el *primer instante de su concepción*, aparece la gracia preventiva-redentiva, que en atención a los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano, convierte a la creatura que había de ser la futura Madre del Redentor, en el ser más bello y santo que se puede imaginar (56).

El poder del pecado, que todo lo invadía y destruía a su paso, había sido aniquilado.

Y surgió la obra maestra de la gracia y de la omnipotencia divina: la Virgen INMACULADA.

Conclusión

A lo largo de este estudio hemos intentado armonizar las dos hermosísimas prerrogativas de la Santísima Virgen: su altísima dignidad de Madre de Dios, que exige una pureza y una santidad inefables, y su redención en virtud de los méritos de su Hijo, Redentor del género humano.

Para lograrlo, no hemos juzgado necesario recurrir al débito personal, como afirman muchos teólogos. Dicho débito es inadmisible. Para salvar en María su redención por Jesucristo, no es necesario poner en Ella ningún débito personal del pecado original. Débito que es muy difícil concebir, y que estamos convencidos no existe *en la persona*, sin que sea ya realmente pecado. Todo el ser de la Santísima Virgen, su cuerpo, su alma y su persona santísima, siempre y en todo momento, desde el primer instante de su concepción, brillaron con los esplendores de la más alta santidad.

Hemos procurado demostrar cómo el débito que existió en la Santísima Virgen, fue un débito natural, virtualmente personal, es decir, un débito que dice siempre un orden a la persona de María, pero sin llegar a afectarla. Débito que entendemos surge lógica y necesariamente de la recta concepción del pecado original como pecado de naturaleza y de la simple procedencia de la Santísima Vir-

(56) Véase Pío IX, *l. c.*, B. A. C., p. 191. DR, 1641.

gen por vía de generación activa del padre común del género humano.

Débito natural, virtualmente personal, que satisface y explica plena y cumplidamente, armonizándolas, las dos verdades en cuestión, es decir, la inefable santidad de María, exigida por su Maternidad divina, y su *redención preservativa,* en virtud de los méritos de su Hijo, Redentor del género humano.

Débito que, finalmente, reafirmamos una vez más no entraña la más mínima imperfección en María, ni empaña ni empequeñece absolutamente nada su inefable pureza y santidad.

Concluimos con la bella y famosa frase del Doctor Angélico, de hondo contenido doctrinal, digna de ser muy meditada:

> «Sub Christo, qui salvari non indiguit, tanquam universalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas» (57).

ANDRÉS VILLARROEL, O. P.

---

(57) III, q. 27, a. 2 ad 2.

San León Magno y la Unidad de la Iglesia según la carta encíclica «Aeterna Dei Sapientia»

En el año 1961 se cumplió el XV centenario de la muerte de San León Magno. No podía faltar de parte del Padre Santo un documento conmemorando tan fausto acontecimiento. Y no faltó. El Papa nos ha proporcionado una Encíclica magistral, «Aeterna Dei Sapientia», publicada el 11 de noviembre de 1961, fecha que se considera como la más cierta del glorioso tránsito del gran Pontífice.

Se complace uno en leer este documento y en contemplar la excelsa figura de uno de los más grandes Papas, el mayor de los cinco primeros siglos de la historia de la Iglesia.

El Papa Juan XXIII, paso a paso va perfilando la silueta del gran hombre, santo y doctor, que, en la mitad del siglo V, se agiganta ante la historia; de ese magno Pontífice que con su «prudencia en el gobierno, con la riqueza de su doctrina, con su magnanimidad y con su inagotable caridad, tanto ilustró la cátedra de San Pedro».

Sin embargo, en esa gloriosa carrera, en esa actuación imperecedera, en esa personalidad de gigante, el Papa quiere hacer resaltar una cualidad característica de San León como Papa y como Doctor: San León es el defensor y el Doctor de la Unidad eclesiástica.

De tal modo se entregó a esta tarea de defender la Unidad de la Iglesia, que, como dice el Papa, si a San Agustín se le llama con razón y justicia el «Doctor de la Gracia», que reivindicó contra la herejía pelagiana; si a San Cirilo de Alejandría se le llamó el «Doctor de la Encarnación y de la Maternidad divina», que defendió con verdadero tesón y entusiasmo; a San León se le puede llamar el «Doctor de la Unidad», a cuya defensa consagró toda su vida.

A esta faceta de la Unidad dedica el Santo Padre la mayor parte de su Encíclica. Y a decir verdad, el Centenario de San León es una

fecha muy a propósito, y el documento pontificio es de actualidad, y el tema que en él se aborda es tema candente en vísperas del Concilio Vaticano II, en el cual «los Obispos unidos en torno al Romano Pontífice darán al mundo entero el más espléndido espectáculo de la unidad católica ,y por eso conviene más que nunca recordar las ideas de San León sobre la Unidad de la Iglesia».

En efecto, el gran Pontífice ya en el siglo V supo, con palabra certera y con clarividencia perspicaz, plasmar en fórmulas lapidarias, y sobre todo supo dar vida con su actuación incansable a los requisitos y presupuestos necesarios e imprescindibles para la unidad católica.

Así pues, Juan XXIII, al mismo tiempo que repite su caluroso y paternal llamamiento a la unidad católica, nos recuerda los postulados esenciales que exige la unidad de la Iglesia, y nos expone su verdadero sentido, tal como lo requiere la naturaleza misma de la Iglesia y tal como lo sintió, lo expresó y lo vivió el «Doctor de la Unidad», San León Magno. A este tema dedicamos este pequeño comentario.

1. *Pedro, centro de la Unidad católica.*

«El centro y gozne de la unidad visible de la Iglesia católica—nos dice el Papa—es el Obispo de Roma, como sucesor de Pedro y Vicario de Jesucristo.»

Esta es la doctrina de la Iglesia, y después de las definiciones del Concilio Vaticano I a ningún católico le es lícito dudar de ello. Esa fue también la doctrina expuesta por San León y llevada a la práctica en toda la extensión de la palabra. Para San León, *la verdad del Primado de Roma, la autoridad doctrinal del Soberano Pontífice, la jurisdicción universal del Papa,* son verdades establecidas de las que ni un momento duda y bajo cuyo poder y convicción se rige en el gobierno de la Iglesia. Para San León, la Roma de Pedro debe ser el centro donde converjan todas las Iglesias y es la *conditio sine qua non* de la unidad católica.

Cada año, el 29 de septiembre, aniversario de su Coronación (fue coronado el 29 de septiembre, en 440), le daba ocasión para un Sínodo y también para un sermón, en los que siempre pone de relieve la dignidad de la Sede de Pedro, como Príncipe de los Pastores y como encargado de la evangelización de todas las gentes.

Juan XXIII cita el Sermón IV de San León, pronunciado en el quinto aniversario de su Coronación: «En todo el mundo sólo Pedro fue elegido entre todos los Apóstoles y Padres de la Iglesia... y aun-

que son muchos los Pastores y muchos los Sacerdotes, todos propiamente están gobernados por Pedro» (1).

Según el sentir de San León, todo lo que se concedió a los Pastores y Sacerdotes de la grey, Dios se lo concedió por medio de Pedro. Es la idea que expresa con firmeza en la Epístola dirigida a los Obispos de la Provincia Viennense de Galia: «Dios, dice San León, que mandó predicar la religión a las naciones, distribuyó este oficio a los Apóstoles de tal manera, que lo ha confiado a Pedro en primer lugar, a fin de que de Pedro como de la cabeza, sus dones puedan derramarse por todo el cuerpo, y de ese modo se comprenda que aquel que se separa de la solidez y firmeza de Pedro, no tiene parte en la economía divina» (2).

Como se ve, San León habla clara y fuertemente, y todos esos textos hacen resaltar la idea sublime que tenía del Sumo Pontificado y del Primado de Roma, que él consideraba como medio indispensable para que los Pastores recibieran el poder y la jurisdicción de Cristo Cabeza suprema y fuente soberana de toda potestad.

Esta verdad, como hace notar el Padre Santo, es fundamental para la unidad católica, puesto que pone de manifiesto el *vínculo divino* que existe entre Pedro y los demás Apóstoles, que es el primer vínculo que debe existir entre el Supremo Pastor y los Pastores y Sacerdotes.

San León insiste sobre esa verdad, en el mismo Sermón IV. «A Pedro se le ha conferido un Sacerdocio especial «fuente de todos los Carismas», de tal manera que nadie posee algo, que Pedro no haya recibido el primero.» Por eso mismo San León añade: «Demos gracias a Cristo Jesús que dio tal autoridad al que constituyó Príncipe de toda la Iglesia» (3).

La característica de San León es que, teórica y prácticamente, se aplicó con fe y perseverancia y también con elocuencia, a poner la *Sede de Pedro como fundamento y centro de la Unidad Católica.* Defendió siempre el Primado de la Sede de Pedro, lo cual no era nuevo en la Historia de la Iglesia. Lo habían hecho antes que él San Dámaso († 384) y San Inocencio I († 417); pero además San León tenía conciencia de que, en virtud de ser sucesor de Pedro, era, como éste, *Obispo Universal,* el primero en toda la Iglesia.

La expresión *totius Ecclesiae* o *universalis Ecclesia,* nadie hasta San León la había empleado, al menos con tanta insistencia. Cuando

---

(1) *Serm. IV,* 2.—P. L. 54, 149-150.—Nota: Todas nuestras citas son de MIGNE P. L., vol. 54.

(2) *Epist. X, 1 Ad Episc. per Prov. Vienn. constitutos, ibíd.,* 629.

(3) *Serm. IV. De natali Ipsius, ibíd.,* 152.

San León encomendó a Julián de Kos la misión de representarle en Constantinopla, le exhorta a prestar a los intereses de la fe y la disciplina, la misma solicitud que el Papa, y por medio de oportunas sugestiones insinuar lo que sea del provecho de la Iglesia Universal, «quod universali Ecclesiae prossit» (4).

Para San León la Sede de Roma, Sede de Pedro, es la primera. Y ese Primado, para León, como él mismo hace notar después del Concilio de Calcedonia, no lo ha recibido de los Padres del Concilio, sino que viene de Dios mismo «curam universis ecclesiis principaliter ex divina institutione habemus» (5).

Así pues, tenemos, que para San León el poder que se dio a todos los Apóstoles y Pastores de la Iglesia se les concedió por medio de Pedro, Cabeza y Príncipe de la Iglesia universal; es un poder único y singular otorgado a Pedro, «porque su figura está sobre todos los que gobiernan la Iglesia» (6).

El principio de que en Pedro reside la plenitud de la potestad, recibida de Cristo Jesús y de que de Pedro se comunica a los otros Pastores, ese *vínculo divino* y dependencia que existe entre Pedro y Jesucristo y luego entre Pedro y los otros Pastores, es el primer y más profundo fundamento que el gran San León pone como condición indispensable de la unidad de la Iglesia Católica.

2. *León, Obispo de Roma.*

Ahora bien, lo que León afirma tan clara e insistentemente de San Pedro lo afirma y defiende igualmente de sus sucesores, y de él mismo; y bajo esta convicción íntima se desarrolla toda su actuación durante su largo Pontificado de veintiún años.

León tiene conciencia de ser el sucesor de Pedro, con sus mismos poderes, con su misma autoridad doctrinal, con la misma universal jurisdicción; y apoyado en esa convicción, se hace el portaestandarte de la Unidad de la Iglesia, y campea como gigante en la mitad del siglo V.

El Papa es para León como la personificación de Pedro. Pues, si todos los Obispos son iguales por la unción del Espíritu Santo, con todo hay un Obispo en el que el Apóstol Pedro sobrevive, y por cuyas manos él dirige el timón de la Iglesia. Pedro vive aún en su Sede: «Petrus cuius in Sede sua vivit potestas, et excellit auctoritas» (7).

---

(4) *Epist. CXVIII, Ad Julian. Coens. Episc., ibíd.,* 1039.
(5) *Epist. XIV, 1, Ad episc. Mtrop. per Illyr., ibíd.,* 668.
(6) *Epist. V, ibíd., ibíd.,* 661.
(7) *Serm. III, 3, De Natali Ipsius, ibíd.,* 146.

León, como Pedro, no sólo es Obispo de la Sede de Roma, sino también el primado de todos los Obispos: «sed omnium episcoporum noverunt (los Obispos) esse primatem» (8).

Lo que llevamos dicho bastaría para comprender claramente la idea que San León tenía de su Sede «Sedes Petri». En efecto, de poco le serviría ser sucesor histórico de Pedro, si toda la Iglesia no honrase en la Sede de León al mismo Pedro; le serviría de poco, si él, como Pedro, no fuera, no sólo en el honor, sino también en la potestad y en la jurisdicción, el primero de los Obispos y el Príncipe de toda la Iglesia. «Omnium episcoporum primus, et totius Ecclesiae princeps» (9).

San León tiene plena conciencia de que todos los títulos del Apóstol Pedro son los que puede reivindicar el Obispo de Roma, el cual por la sagrada cátedra de Pedro, llegó a ser cabeza del mundo: «per Sacram Petri cathedram caput orbis effecta» (10).

Esa potestad y jurisdicción universales, León la hace valer durante todo su Pontificado bajo todos sus aspectos. De ahí esa fuerza y decisión que pone en todos los negocios de la Iglesia, lo mismo en Galia que en Mauritania, lo mismo en el Iliricum que en España, lo mismo en Occidente que en Oriente; de tal manera que podemos afirmar que ningún Papa de los que le habían precedido ejerció tan soberanamente esa jurisdicción en toda la Iglesia y en los Pastores. Hacer la historia de la actuación de San León, como supremo jerarca de la Iglesia Universal, «universalis Ecclesiae episcopus», sería hacer la historia de su Pontificado. Nos limitamos a algunos hechos.

En la célebre carta XIV a Anastasio, Obispo de Tesalónica, su Vicario para Illyricum, tenemos un ejemplo bien claro de lo que vamos diciendo. León recuerda a Anastasio que le ha establecido su Vicario, para que le ayude a soportar la responsabilidad que él tiene sobre todas las Iglesias, «curam universalis Ecclesiae». Y le hace saber que es su Vicario, que le ha encargado de *parte de la solicitud,* no de la *plenitud de la potestad* «ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis» (11).

Esta carta es de gran importancia para comprender el papel de la Sede Apostólica tal como lo entendía San León. Al Papa corresponde la *solicitud plena* y la *potestad plena;* y no delega plenamente ni la una ni la otra a su Vicario, sino que le dice que se atenga estrictamente a las instrucciones que ha recibido de Roma. Según San León,

(8) *Ibid.,* 147.
(9) *Serm. IV. De Natali Ipsius, ibid.,* 152.
(10) *Serm. LXXXII, 1, De Resur. II, ibid.,* 423.
(11) *Epist. XIV, Ad Anast.* 12 Jan. 444, *ibid.,* 668-677.

en esta carta, los Obispos no son iguales, sino que hay cuatro grados de la Jerarquía: los *Obispos* de una misma provincia, a cuya cabeza está un *Metropolitano;* sobre el Metropolitano está el *Vicario* de Tesalónica (al menos en el Illyricum), y sobre todos está el *Obispo de Roma.*

Con la misma fuerza, claridad y decisión interviene San León en la Galia, donde por el abuso de autoridad de Hilario, Obispo de Arlés, León ve comprometida la unidad de la Iglesia y la autoridad de los Obispos. Hilario llegó hasta reprochar al Papa la dominación que pretendía ejercer sobre las Iglesias de la Galia. Pero León contesta a los Obispos de la Provincia de Viena (en Galia) que la solicitud de Roma no busca su propio interés sino el de Cristo, y se preocupa de respetar la dignidad de las otras Iglesias y la de los Obispos. Importante declaración que define las relaciones de los Obispos y del Papa. Admirable y prudente política la de San León que, al mismo tiempo que exige la sumisión incondicional a la Sede de Roma, para salvar la dignidad y potestad del Papa, sabía defender el derecho de los Obispos. Era la mejor manera de salvaguardar la unidad de la Iglesia (12).

La misma política y prudencia podemos apreciar en la Carta XII (13) dirigida a los Obispos de Mauritania. Les escribe, dice el Papa, porque lo exige el cuidado y solicitud que él tiene por derecho divino sobre la Iglesia Universal: «pro sollicitudine quam universae Ecclesiae ex divina institutione dependimus». Por eso, él es quien establece el derecho, juzga las quejas, pone condiciones, dicta sanciones. San León, siempre fiel a su doctrina y a su posición de Jefe de la Sede Apostólica, acude a todas partes para mantener la regla de fe y el orden de la unidad.

Otro hecho de la vida de San León, que revela el empeño extremo y la firme diligencia que él ponía en defender el Supremo Pontificado, lo mismo que los derechos en las otras Sedes, es la oposición enérgica y pertinaz que hizo al célebre Canon 28 del Concilio de Calcedonia (a. 451), que pretendía otorgar al Obispo de Constantinopla el Primado de honor después del Obispo de Roma y sobre los Obispos de Alejandría y Antioquía.

Precisamente por eso, como el Papa lo indica, San León retrasó su aprobación a las Actas del Concilio. Porque «esta disposición era para San León, como una abierta afrenta contra los Privilegios de las otras Iglesias, más antiguas y más ilustres, reconocidas tam-

(12) Cf. *Epist. X, Ad Episc. Prov. Vienn., ibid.,* 628-636.
(13) *Epist. XII, ad Episc. Afric., ibid.,* 646-656.

bién por el Concilio de Nicea, y además constituía un perjuicio para el prestigio de la misma Sede Apostólica. Este peligro, como tan a punto hace notar Juan XXIII, más que en las palabras del Canon 28, había sido entrevisto agudamente por San León en el espíritu que las había dictado».

San León, más que un inmediato peligro para la autoridad del Primado Romano, intuyó un peligro grave para la futura unidad de la Iglesia. Por eso añade el Papa: «La dolorosa historia del cisma que separó de la Sede Apostólica a tantas Iglesias de Oriente, demuestra claramente el fundamento de los temores de San León respecto a las futuras divisiones en el seno de la Cristiandad.»

Quizá San León fuera demasiado rígido y pertinaz en su oposición al célebre Canon 28, pero por su admirable, clara y decisiva doctrina, lo mismo que sus oportunas, firmes y prudentes intervenciones defendiendo el Primado del Obispo de Roma, nos permiten afirmar que el gran Pontífice llevó a su apogeo la unidad de la Iglesia universal y del Pontificado, que se halla en la cabeza. Y desde este punto de vista, San León es el verdadero organizador del Papado histórico y el «Doctor de la Unidad», como le llama el Papa en la Encíclica que comentamos.

Para San León no se concibe que alguno pueda permanecer en la comunión y unidad católica sin estar en Comunión y bajo la Obediencia de la Sede Apostólica.

3. *Magisterio del Obispo de Roma.*

Junto con la potestad de honor y de jurisdicción universal, San León no olvida la autoridad doctrinal de la Sede Apostólica o, como dice el Padre Santo, «no olvida el otro vínculo esencial de la unidad visible de la Iglesia, el supremo e infalible magisterio, reservado personalmente a San Pedro y a sus sucesores».

Sin duda alguna San León tiene plena conciencia de este privilegio y le ejerció durante su largo Pontificado con voluntad inquebrantable y decidida, sobre todo, a propósito de la herejía monofisita.

En efecto, su actuación como doctor supremo e infalible, desde la fecha del nacimiento del Monofisismo hasta terminado el Concilio de Calcedonia, y aun mucho después, se reduce a defender la célebre «Epístola dogmática» a Flaviano, del 13 de junio del 449. Carta que él mismo había redactado, como Supremo Pastor y Doctor que enseña y decide sobre las verdades de fe.

En toda esta actuación se ve que León está seguro de su autori-

dad, de su magisterio y de que su decisión es infalible, no habiendo lugar a apelación. Y parece increíble lo que durante estos años San León luchó, escribió, rogó y corrigió con tesón y clarividencia verdaderamente de romano, para imponer y hacer aceptar la doctrina verdadera sobre la Encarnación y sobre las dos naturalezas en Cristo, doctrina que él mismo—sucesor de San Pedro—había expuesto en la «Epístola» a Flaviano.

Conocemos ya el origen de la herejía monofisita, propagada sobre todo por Eutiques «monje muy desconsiderado y demasiado ignorante», como le llama el mismo San León, «multum imprudens et nimis imperitus» (14).

Recordemos solamente los hechos más notables en que claramente se ve la tenaz intervención doctrinal de San León.

Eutiques apela al Papa contra la condenación del Concilio de Constantinopla presidido por el Patriarca Flaviano, 22 de noviembre de 448. El Papa prudentemente espera; pero una vez que hubo recibido el informe de Flaviano, en febrero del 449, con la misma precisión, solidez y autoridad de siempre redactó la célebre «Epístola Dogmática» a Flaviano, 15 de junio de 449 (15), en la que expone la doctrina de las dos naturalezas en Cristo, como una condición de la ortodoxia, lo que ninguna autoridad conciliar había hecho todavía.

El mismo año tiene lugar el Concilio de Efeso—llamado después el «Latrocinio»—, 8 de agosto de 449. El Emperador, con muy mal consejo, impone la presidencia del triste célebre Patriarca de Alejandría, Dióscoro, quien a su vez impone su autoridad sobre la de los Legados de Roma, absuelve a Eutiques de herejía, no permite leer la «Epístola Dogmática». Teodosio II, por otra parte, cubre el Concilio con todo el peso de su potestad. La situación era grave; Dióscoro levanta el Oriente contra Occidente y llegó hasta amenazar al Papa, para que repudiase la «Epístola Dogmática» a Flaviano.

Un mes más tarde el Papa León estaba ya al corriente del escándalo de Efeso. León siente vivamente que la causa de la fe estaba en juego, lo mismo que la causa de la autoridad doctrinal infalible del sucesor de Pedro. Inmediatamente se revela el gran Pontífice, que en los años que van a seguir despliega una actividad admirable, con celo y santo tesón. Escribe al Emperador, escribe al Patriarca, escribe a Eutiques, a los monjes, al pueblo de Constantinopla; hace intervenir a Valentiniano III; todo lo pone en juego en defensa de

(14) *Epist. XXVIII, ad Flavian. Episc., ibid.*, 757.
(15) *Ibid.*, 755-781.

la autoridad y del magisterio de Pedro para salvar la unidad de la fe y de la ortodoxia, y en concreto, para defender la fe en la Encarnación tal como él mismo—el Pontífice de Roma—la había expuesto extensamente en la Epístola a Flaviano. León impone la aceptación de la «Epístola» como condición de la ortodoxia y como prenda de la unión al Romano Pontífice.

Por eso, cuando le piden que reconozca al Sucesor de Flaviano en la Sede de Constantinopla, el Patriarca Anatolio, San León exige de él esa prenda y esa garantía para admitirle a la comunión de Pedro; «exige que firme la profesión de fe aceptando la «Epístola Dogmática» en presencia de su clero y pueblo y lo haga saber a la Sede Apostólica, a todos los Obispos y a toda la Iglesia» (16). Lo mismo exige el Papa de los Obispos que se habían mostrado tan débiles, dejándose engañar en el «Latrocinio de Efeso» (17).

En julio de 450 muere Teodosio II repentinamente; le sucede su hermana Santa Pulqueria y Marciano. La situación de la Iglesia en la cuestión monofisita mejora como por encanto. El nuevo Emperador propone al Papa la celebración de un Concilio para restaurar la paz en la Iglesia. Pero San León, seguro de su potestad y de la decisión doctrinal dada por él, se opone a la celebración de un Concilio que él no cree ya necesario, más aún, le cree inútil.

Pero al fin, en mayo de 451, el Emperador lanzó la carta de convocación del Concilio. San León se avino a los deseos del Emperador, pero tiene buen cuidado en recordar que no permitirá que las cuestiones de la fe se incluyan en el orden del día del Concilio. «Que el Concilio—escribía León—rechace la audacia de disputar contra la fe divinamente inspirada, y que no sea permitido defender, lo que no es permitido creer; en conformidad con la autoridad del Evangelio, de los Profetas, de los Apóstoles, en la Carta que Nos enviamos a Flaviano, de feliz memoria, se declaró plena y clarísimamente, cuál sea la expresión auténtica de la fe sobre el misterio de la Encarnación» (18).

Para San León, por consiguiente, el Concilio que va a tener lugar, no tolera discusión acerca de la fe (19), sino que su cometido será restaurar la paz y el orden en la Iglesia. Así lo entendieron también los Padres del Concilio—se abrió el 8 de octubre, 451, en Calcedonia—, pues habiendo el Emperador exigido un formulario de fe,

(16) *Epist. LXIX, ad Theod. Aug., ibíd.*, 890.
(17) *Epist. LXXXVII, ad Pulcheriam Aug., ibíd.* 926.
(18) *Epist. XCIII, 2, ad Syn. Chalc.*, 26 Junii, 451, *ibíd.*, 937.
(19) *Epist. XCIV, ad Marc. Aug.*, 20 Julii, 451. *Ibíd.*, 941.

ellos contestaron que la «Carta de León a Flaviano» era suficiente; y así lo expresaron los mismos Padres en la carta que escribieron a León después del Concilio: «Tú viniste hasta nosotros, le decían, tú has sido el intérprete de la voz de Pedro, y a todos nos has procurado las bendiciones de la fe» (20).

San León ciertamente se sintió satisfecho de la obra doctrinal del Concilio de Calcedonia, que, como dice el Papa Juan XXIII, «constituye una de las páginas más gloriosas de la historia de la Iglesia católica». San León se regocijó del triunfo de la Fe y del Primado; así lo expresa él a los Obispos de la Galia, el 27 de enero de 452: «Nos habíamos intimado a nuestros colegas orientales la fe, que es la de todos nosotros, sobre la Encarnación; la fe que debemos a la predicación de los Santos Padres y a la autoridad intangible del Símbolo. El Concilio que contaba cerca de 600 Obispos no ha tolerado ningún atentado contra la fe divinamente establecida» (21).

Sin embargo, León tendrá aún mucho que luchar en defensa de la fe de Calcedonia, establecida por su suprema autoridad en la Epístola a Flaviano. Esta lucha se continuará hasta el fin de su vida, sobre todo a causa de la mala voluntad de algunos Obispos de Oriente y los fautores del Monofisismo, que se obstinan en no deponer armas. Siempre alerta, León responde sin tregua a las alarmas de los herejes y acude con prontitud y decisión a todas partes; pues, como él escribía en abril de 455 a su representante Julián de Kos, «es para Nos un deber ineludible, no sea que por nuestra desidia se crea abandonada alguna de las Iglesias: «Ne per desidiam nostram ulla pars Ecclesiae catholicae neglecta videatur» (22).

En 457 León de Tracia sucede al Emperador Marciano, al mismo tiempo que los Monofisitas triunfan en Alejandría, donde en marzo de ese mismo año asesinan al Patriarca Proterios y colocan en la Sede a un intruso. Influyendo también en el ánimo del Emperador, pretenden obtener la revisión de la fe de Calcedonia. El Emperador expone dicha pretensión al Pontífice de Roma. León reacciona inmediatamente, se opone en absoluto y enérgicamente, y escribe al Emperador: «La Iglesia universal—escribe el Papa el 1 de diciembre de 457—ha llegado a ser por Pedro como una piedra «per illius principalis petra aedificationem», y al primero de los Apóstoles ha sido a quien el Señor dijo: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edi-

---

(20) *Epist. XCVIII, Syn. Chalc. ad Leon. Papam, ibid.*, 951.
(21) *Epist. CII, ad Episc. Galliarum, ibid.*, 985.
(22) *Epist. CXVIII, 1, ad Julian. Coen. Episc., ibid.*, 1039.

ficaré mi Iglesia.» ¿Quién sino el anticristo o el diablo osa atacar a la firmeza inexpugnable? Los mismos que han atentado contra la Iglesia de Alejandría son los mismos que quieren que se revise el Concilio de Calcedonia. ¿Vamos a permitir un sacrilegio a esos parricidas?» (23).

León se eleva, pues, con energía y valor opiniéndose a este desafío que se quiere lanzar contra el Concilio de Calcedonia; porque sería dar al traste con la autoridad doctrinal del Pontífice de Roma, sería poner en tela de juicio la decisión del supremo Magisterio y su enseñanza infalible, tal como León la había expuesto en la Epístola Dogmática.

Por eso, el Papa trata a ese intento de revisar el Concilio de furia intempestiva y de ciega impiedad, «incontinens furor et caeca impietas». ¿Cómo podríamos dar a la discusión la doctrina que ha sido aceptada por todas las Iglesias, y entregarla al arbitrio de la herética impiedad?» (24).

En toda su correspondencia de estos últimos años con las Iglesias de Oriente, San León repite la misma irrevocable decisión: no quiere ni siquiera oír hablar de una revisión del Concilio de Calcedonia; pues sus Decretos han venido del Cielo, «definitiones quae vere de coelestibus prodiere decretis». Para León, pues, era una impiedad intolerable, porque sería simplemente la destrucción de la autoridad del Sucesor de Pedro. «Dum disceptatio admittitur, auctoritas auferatur» (25).

Hasta el último momento, San León luchará con competencia indudable por defender la autoridad infalible de su Magisterio, como condición esencial, para que se conserve firme e inconmovible el vínculo de la unidad de la Iglesia Católica.

4. *Unidad de la Fe.*

Esta fortaleza inquebrantable de San León en hacer valer su Magisterio infalible iba dirigida a conservar intacto el depósito de la doctrina revelada y conservar la misma fe en el cuerpo de la Iglesia universal. Naturalmente, para la unidad de la Iglesia, San León exige la unidad de la fe, o—como dice Juan XXIII—«la profesión externa de la misma fe».

---

(23) *Episc. CLVI, 2, ad Leon. Aug., ibíd.,* 1129.
(24) *Ibídem.*
(25) *Epist. CLXI, ad Anat. Episc. Const., ibíd.,* 1142-1143.

Para San León, «la fe católica es una, verdadera, singular, perfecta, inviolable, a la cual nada se puede añadir ni disminuir» (26). Es la misma idea que se repite en el texto que cita el Santo Padre del Sermón 24, 6 (27): «Gran sostén es la fe íntegra, la fe verdadera, a la cual nada puede ser añadido ni quitado por nadie, porque la fe si no es única, no existe de hecho: «quia nisi una est, fides non est». Lo repite, si cabe con más fuerza, en la Epístola que escribió a los Presbíteros y Diáconos de Constantinopla, en marzo, 21, 458; «porque la fe católica, que es verdadera, es también Unica, y no sufre ser violada de ningún modo» (28).

La unidad de la Iglesia, por consiguiente, viene condicionada por la unidad de la fe. De ahí que, para San León, el que se separa de la predicación de los Santos Padres, es decir, de los Concilios y de la autoridad del Símbolo, y sigue a Eutiques o Nestorio, que han sido condenados por la Iglesia universal, él mismo se separa del cuerpo de la unidad católica, «ipse se a corpore unitatis christianae ascindet» (29).

Para San León, es pues, bien claro, que no puede estar unido a la Iglesia, el que no concuerda en la fe con esa misma Iglesia, y esa Iglesia es la Romana, regida y gobernada por el Príncipe de los Obispos, sucesor de Pedro. Es una idea que viene continuamente a la pluma de San León. Por ejemplo, en la carta dirigida a León de Tracia, el 21 de marzo del 458, el Doctor de la Unidad escribe: «Si aún hay quienes se empeñan en disentir de las verdades que han sido divinamente establecidas, que sean abandonados a sus opiniones, y llevando sobre sí la impiedad que ellos mismos han elegido, se consideren separados de la unidad de la Iglesia. Pues, no es posible que los que osan contradecir los divinos misterios, tengan comunión con nosotros» (30).

Decisión más clara y más expresiva no se podía desear, quedando así confirmado que, en la mente de San León, la unidad de la fe es necesaria: unidad refrendada por la definición del Magisterio infalible del Pontífice, por la aceptación de la Jerarquía y del pueblo cristiano, como lo dice León en este texto admirable: «El Señor no ha permitido daño en nuestros hermanos (los Obispos), sino que lo que El mismo había definido por medio de nuestro ministerio, lo ha confirmado por el consentimiento irrevocable de toda la frater-

(26) *Epist. CXXIV, 1, ad Monachos Palest., ibíd.,* 1063.
(27) *In Nat. Dni. V, ibíd.,* 207.
(28) *Epist. CLXI, 1, ibíd.,* 1142.
(29) *Epist. CII, 2, ad Episc. Gall., ibíd.,* 986.
(30) *Epist. CLXII, 2, ibíd.,* 1144.

nidad de los Obispos. Para manifestar que procedió de El, lo que después de haber sido establecido por la Primera Sede, lo ha recibido el juicio de todo el orbe cristiano; y en esto, los miembros estén conformes con la Cabeza, «et in hoc quoque capiti membra concordent» (31).

Hermosa y sublime manera de entender la Unidad de la fe en la unidad de la Iglesia. Y dicho esto, parece que ya no le queda a San León nada que decirnos sobre el modo que él entendía la unidad católica en la Iglesia. Por esa unidad luchó San León sin tregua ni descanso, pues entendía perfectamente que sin esa unidad de la fe no se comprende la unidad de la Iglesia. Y si tanta importancia tenía para San León la aceptación del Magisterio infalible y sin apelación—como hemos visto arriba—, era precisamente porque comprendía clara y terminantemente, que sin la obligación de aceptar ese Magisterio, era prácticamente imposible conservar la unidad de la Fe.

La «Carta Dogmática», que fue como el «santo y seña» de la fe católica, en las relaciones de San León con las Iglesias de Oriente, lo fue también con las de Occidente. Así León envió la Carta Dogmática a Revenio, Obispo de Arlés, y a los Obispos de la Galia, para que fuera aceptada por todos (32). El mismo Ravenio—con la firma de 44 Obispos galo-romanos—respondió a San León: «La Carta a Flaviano ha sido recibida por todos los Obispos de la Galia, y la guardarán como el Símbolo de la fe, «ut Symbolum fidei» (33).

Lo mismo hizo San León en España. Envió la «Carta Dogmática» para que fuera recibida y aceptada por todos los Obispos. Más aún; en su celo por la unidad de la fe, en lucha abierta contra el Priscilianismo que volvía a renacer en España, León envía un Syllabus de 15 puntos sobre la fe, opuestos a la doctrina priscilianista. El Documento, dice León, debe ser aceptado por todos los Obispos, y el que rehuse será excomulgado. Los Obispos, no pudiendo reunir un Concilio, redactaron un formulario que fue firmado y enviado al Papa en signo de sumisión. León conseguía otro triunfo en defensa de la unidad de la fe y de la Iglesia (34).

León lucha por esa unidad y hace la guerra sin cesar a los Nestorianos y Monofisitas en Oriente, a los Priscilianistas en España, y lo mismo hace en Roma contra los Maniqueos. A esta secta, a la

---

(31) *Epist. CXX, 1, ad Theodor. Cyr., ibíd.,* 1046-1047.
(32) *Epist. LXVII, ad Rev. Arel. Episc., ibíd.,* 886.
(33) *Epist. Syn. Episc. Gall.,* XCIX, 2, *ibíd.,* 967.
(34) *Epist. XV, ad Turrib, Astur. Episc., ibíd..* 678-691.

que tiene ojeriza, León califica de «gente execrable y pestífera», y su doctrina de «sentina de todas las herejías y abominaciones, «quasi in sentinam quamdam cum omnium sordium concretione confluxit», pues, para ellos «la ley es mentira, el diablo religión y el sacrificio torpeza» (35). San León cuenta cómo él mismo mandó hacer una pesquisa, y presidió una reunión de los Obispos contra los crímenes de los Maniqueos.

Vemos pues, que en todas partes donde la fe peligra, allí acude León para advertir, corregir, castigar, enseñar, definir. Escribe él mismo en una carta a Julián de Kos: «Cuando la causa de la fe está en juego, hacemos todo lo que podemos hacer, y con la ayuda de Dios, lo pondremos por obra solícita y alegremente a fin de servir al Evangelio y defenderlo de un modo irreprochable» (36). «Porque ¿qué podremos hacer—escribía a los Obispos de la Galia—, qué podemos hacer de más glorioso, que luchar por la fe contra los enemigos del Nacimiento y de la Cruz de Cristo?» (37).

La Unidad de la fe es como la idea fija de San León en casi todas sus cartas; sobre todo, después del estallido de la herejía monofisita, se lee alguna frase o alusión a la necesidad de conservar la unidad de la fe como *conditio sine qua non*, para conservar la unidad eclesiástica.

5. *Otros elementos de la Unidad.*

Sólo nos queda añadir algunas palabras para completar el cuadro de la unidad eclesiástica tal como la concebía San León. Como es natural, «la unión y la concordia de los Pastores de la divina verdad —dice Juan XXIII—es indispensable a la unidad de la fe, esto es, la concordia de los Obispos entre sí en comunión con el Romano Pontífice», quien garantiza y sublima la unidad de los Obispos, de los sacerdotes y de los fieles, en la unidad de la fe.

Por eso San León pone un interés especial en la correspondencia con los Obispos de las diversas Iglesias; les exhorta a que le escriban con frecuencia, pues esas cartas estrechan los lazos que les unen al Primero de los Obispos, son un signo cierto de su preocupación en la defensa de la fe y alegran el corazón del Pontífice. Valga por todos un párrafo de la carta que León escribe a su Vicario en Tesalónica, Anastasio: «Es para mí—dice León—causa de gran gozo y

(35) *Serm. XVI, 4, 5, De Jejun. Xi. mensis., ibid.*, 178.
(36) *Epist. CXVIII, ad Jul. Coen. Episc., ibid.*, 1039.
(37) *Epist. XL, ad Episc. Gall., ibid.*, 813.

alegría leer las cartas de todos los sacerdotes; pues, la caridad hace la unión, cuando nos abrazamos espiritualmente, los que nos asociamos mutuamente por las cartas» (38).

De esta manera León estaba al corriente de lo que pasaba en toda la Iglesia, y allí acudía solícito y oportuno por medio de sus delegados y de la correspondencia. En este orden de cosas, León desplegó, como dice el Santo Padre, «una actividad prodigiosa, no sólo en el campo doctrinal—como hemos visto—, sino también en el litúrgico, promoviendo la unidad y componiendo, o por lo menos inspirando, el llamado «Sacramentario Leoniano».

En el campo disciplinar una de las mayores preocupaciones de San León Magno en orden a guardar la unidad fue la de la conformidad en la fecha de la celebración de la Pascua, el mismo día, en toda la Iglesia. León insiste una y otra vez, con el Emperador, con su Delegado en Constantinopla, para que se decida la cuestión de la celebración de la Pascua, que se pregunte al Patriarca de Alejandría, que era quien establecía el cómputo hacía ya mucho tiempo; que el resultado se comunique al Obispo de Roma, quien, como cabeza, lo comunicará a los Obispos de todas las Iglesias (39).

En respuesta, San León recibió una larga carta de Proterio, Patriarca de Alejandría, explicando minuciosamente el cómputo pascual (40), de lo cual se alegra León en gran manera, escribiendo al Emperador para darle gracias y gozándose de la solicitud de Proterio, «que respondió obligado, no por otra razón que la del gran cuidado de la unidad, que Nos guardamos con gran cariño» (41).

Siguiendo la costumbre de todos los años, San León se apresura a comunicar la fecha de la celebración de la Pascua de aquel año 455 a los Obispos de Galia y de España. En esa carta vemos claramente que el fin de guardar la unidad de la fe era para San León la razón suprema del trabajo y tesón con que quería se observase la misma fecha en la celebración de esa gran fiesta, «a fin—dice San León—que la unanimidad en celebrar la Pascua manifieste la unanimidad de nuestra fe», «ut divinae pietatis consortio, sicut una fides iungimur, ita una solemnitate feriemur» (42).

Esta unión en la disciplina, en el culto, en la profesión de la misma fe, que indica la unión de los fieles en un mismo organismo visible, completa la unión que los fieles tienen con Cristo Cabeza, a

(38) *Epist. VI, ad Anast. Thes. Episc., ibid.*, 618.
(39) Cf. *Epist. CXXI, CXXII, CXXIII, ibid.*, 1055, 1059, 1072.
(40) *Epist. CXXXIII, inter Epist. S. Leon, ibid.*, 1084-1096.
(41) *Epist. CXXXVII, ad Marc. Aug., ibid.*, 1100.
(42) *Epist. CXXXVIII, ad Episc. Gall. et Hisp., ibid.*, 1102.

quien han sido asimilados. Y esta asimilación—nos dice San León—comienza en el Bautismo, se corrobora en la Confirmación y encuentra su complemento en la Eucaristía.

CONCLUSION

Podemos concluir esta pequeña exposición con las palabras del Padre Santo: «San León—dice el Papa—manifiesta dotes excepcionales de hombre de gobierno, espíritu perspicaz y sumamente práctico, voluntad pronta a la acción y firmeza en las bien maduras decisiones.»

Todas estas cualidades las volcó el gran Pontífice en defensa de la unidad, sobre la cual nos dejó las más felices fórmulas, determinando los postuados y requisitos necesarios de esa unidad, que él mismo, con su actuación vigilante y enérgica, supo dar vida y hacer realidad.

En orden inverso al que hemos seguido anteriormente podemos resumir la doctrina de San León sobre la unidad, en estos puntos:

a) Los fieles están unidos cuando reciben los mismos sacramentos; y esta unión se pone de manifiesto participando en la misma liturgia, y en el mismo culto y perseverando unánimes en la celebración de las mismas fiestas.

b) Esta unanimidad en la alegría de las fiestas es signo de la unanimidad en la fe, porque los que voluntariamente se empeñan en no asentir a las verdades que han sido divinamente definidas, son víctimas de su impiedad y ellos mismos se separan del cuerpo de la Iglesia. Y no puede estar unido a la Iglesia quien no tiene la fe de esa Iglesia, que no es otra que la Iglesia Romana «Sedes Petri».

c) Esa unidad de la fe no se obtendrá sin el Magisterio infalible y la autoridad inapelable del Obispo de Roma, sucesor de Pedro, y tendrá su más segura garantía en la sumisión de los fieles a los Pastores y de éstos al Soberano Pontífice, quien personalmente posee el don supremo e infalible Magisterio, como vínculo esencial de la Unidad de la Iglesia Católica.

d) De ahí que, defendiendo e imponiendo su autoridad y las decisiones de su Magisterio, San León defendía, por el mismo hecho, la unidad de la fe. León no concibe que uno pueda permanecer en la comunión católica sin estar en comunión con la Iglesia de Roma; y viceversa, la comunión con la Sede y el Obispo de Roma es suficiente para asegurar la comunión y la unidad católica.

e) El Obispo de Roma es el sucesor de Pedro, en quien Pedro

sobrevive, con los mismos poderes, con la misma universal jurisdicción, con el mismo magisterio infalible, al que todos tienen que obedecer y acatar; el Obispo de Roma—el Papa—es la única Cabeza que da conexión a todos los Pastores de la Iglesia universal; por eso es Unico, como signo soberano de unidad; y así Roma, con su Obispo sucesor de Pedro, se convierte realmente en el centro y gozne de la unidad visible de la Iglesia católica.

f) Pero San León, además de esta unión jurídica de sumisión y obediencia al Sucesor de Pedro, añade otro elemento fundamental de la Unidad: es la dependencia que los Pastores tienen respecto del Papa, como fuente de poder y jurisdicción, y como medio para que la potestad y los carismas de la Cabeza invisible—Cristo Jesús—, llegue a los Pastores. En todo momento y bajo todos los aspectos, San León entiende que la Sede de Pedro es el fundamento y el centro de la Unidad católica.

Lo que San León enseñó tan clara y precisamente de palabra lo puso por obra con energía y perseverancia: la Iglesia debe ser *una,* porque es *apostólica;* y es *católica* precisamente por ser *una* y no podrá ser *una* si no es *romana.*

Esta es la gran obra y también la gran gloria de San León Magno, como Pontífice y como Doctor: la concepción sublime que él tiene de la unidad de la Iglesia universal, lo mismo que la concepción del papel que el Obispo de Roma juega en esta unidad, de la cual la vida y la persona del gran Pontífice León son la más auténtica y más elevada expresión. San León puede ser en verdad apellidado: «Doctor de la Unidad».

G. VALDERRAMA, O. P.

El sujeto de la metafísica en San Alberto Magno

1. «Hacer inteligibles a los latinos» (1) las doctrinas de Aristóteles fue el fin que se propuso San Alberto al escribir sus comentarios a las obras del Estagirita. Entre ellas se destaca por su importancia la *Metafísica*, pues en sus libros se desarrolla todo el sistema filosófico aristotélico (2). De ella hizo San Alberto dos clases de comentarios: uno a modo de paráfrasis, el otro a modo de cuestiones disputadas (3). De este último no se conserva ningún códice; sin embargo, son numerosos los códices del comentario parafrástico. Con él, San Alberto contribuyó ciertamente a la mejor inteligencia de la filosofía de Aristóteles, como lo prueba el gran aprecio en que le tuvieron no solamente sus contemporáneos, sino también los maestros posteriores, lo mismo en la Facultad de Artes que en la de Teología, como lo atestigua el gran número de códices que de él se conservan (4).

2. San Alberto escribió el comentario parafrástico de la *Metafísica* después de haber concluido sus exposiciones a los libros naturales y disciplinares o matemáticos, como él mismo afirma (5).

NOTA.—Las obras de San Alberto Magno las citaremos por la edición de A. Borgnet, París, Vives, 1890-1899, excepto los cinco primeros libros de la *Metafísica*, que los citaremos por la edición preparada por B. Geyer para la edición coloniense, Monasterii, Aschendorff, 1960, t. 16.

(1) «Nostra intentio est omnes partes facere latinis intelligibiles». *In I Physicorum*, tr. 1. c. 1, ed. Vives, t. 3, p. 2.

(2) Cf. B. GEYER, Ad Metaphysicam S. Alberti Magni *Prolegomena*, ed. Colon., t. 16, p. VIII, 50-53.

(3) Cf. G. MEERSSEMAN, *Introductio in Opera Omnia B. Alberti Magni*, p. 64, Brugis, 1931.

(4) Cf. B. GEYER, *O. c.* p. IX, 77-81.

(5) *In I Metaph.*, tr. 1, 1, c. 1, ed. Colon., t. 16, p. 1, 9-11.

Su fecha de composición no pudo, por lo tanto, ser anterior a 1260, ya que en esa fecha empezó el comentario del *Libro de los animales*, última parte de la *Física;* ni posterior a 1270, pues no utiliza la versión que Guillermo de Moerbeke hizo directamente del griego (6). La versión usada por San Alberto es la llamada *Media*, distinta, como ha probado Francisco Pelster (7), de la *Antigua* y de la de Moerbeke. Se vale, sin embargo, a veces de otras versiones, tales como la arábigo-latina o Metafísica *Nueva* y la *Antigua* (8), que aunque imperfectas contribuían a aclarar el sentido aristotélico y a conocer su auténtica doctrina (9). A esto mismo contribuyeron los comentarios de los filósofos árabes, sobre todo los de Avicena y Averroes, que si tuvo que corregirlos en bastantes interpretaciones, en otras muchas se observa una gran dependencia (10).

3. Nosotros nos proponemos estudiar la interpretación que San Alberto ha dado a la cuestión del *sujeto de la Metafísica*, principalmente en los comentarios a los libros metafísicos de Aristóteles. A ello nos ha movido, por una parte, la gran actualidad del tema, y por otra, la gran personalidad filosófica de San Alberto (11).

Conocidas son las controversias que sobre el *objeto de la Metafísica según Aristóteles* han tenido lugar, primeramente, entre aristotélicos y neo-platónicos, más tarde entre los escolásticos y modernamente entre los estudiosos del filósofo Estagirita, tales como Natorp, Jaeger, Ross, Mansion, Owens, Decarie (12).

Veamos, pues, la sentencia de San Alberto sobre el *sujeto de la Metafísica.*

I

4. «San Alberto Magno—escribe el P. Meersseman—llama tanto a la obra de Aristóteles como a sus comentarios unas veces *Filoso-*

(6) Cf. B. GEYER, *O. c.*, p. VIII, 19-45.
(7) Cf. G. MEERSSEMAN, *O. c.*, p. 137; B. GEYER, *O. c.*, p. X, 2-5.
(8) Cf. B. GEYER. *O. c.* p. XI, 37-40.
(9) Cf. Ibíd., p. VIII, 68-73.
(10) Cf. B. GEYER, *O. c.*, VIII, 60-65; G. MEERSSEMAN, *O. c.* p. 17.
(11) Cf. S. GOMEZ NOGALES, *Horizonte de la Metafísica Aristotélica*, p. 11, Madrid, 1955; A. GONZALEZ ALVAREZ, *Introducción a la Metafísica*, Mendoza, Argentina, 1951, p. 27-41.
(12) P. NATORP, *Thema und Dispositio der Aristot. Met.*, Phylos. Monatsh. 21 (1888), p. 37-65; W. JAEGER, *Aristóteles*, II Part., VII-VIII, trad. J. Gaos, México, 1946, p. 194-261; W. ROSS, *Aristóteles*, c. 6 trad. F. Pró, Buenos Aires, 1957, p. 222-267; A. MANSION, *La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'aprés les travaux recents*, Rev. Neos., 29 (1927), p. 307-341; J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Canadá, 1951; V. DECARIE, *L'Object de la Metaphysique selon Aristote*, Montreal, Canadá, 1961; Cf. S. GOMEZ NOGALES. *O. c.*, p. 173-220.

fía Primera y otras *Metafísica*. Por lo que se refiere a la obra aristotélica estas denominaciones tal vez designen diversas versiones, y en cuanto a sus comentarios, quizá una de ellas designe la *paráfrasis* y la otra el *scriptum* o *lectio*—las cuestiones disputadas—, que hoy no tenemos. Es cierto que San Alberto en alguna de sus obras mantiene uniformemente una u otra denominación; mientras que en otras se encuentran ambas, v. gr. en la *Suma de las creaturas,* en los *Escritos sobre las Sentencias* y en la *Suma de Teología* (13). Y advierte en una nota que la denominación de *Filosofía Primera* es uniforme en los comentarios a la *Metafísica,* mientras que la denominación de *Metafísica* lo es en la *Etica* publicada (14).

5. Hay en los comentarios a la Metafísica un término, que pudiera considerársele como una traducción al latín del término Metafísica. Este término no es otro que el de *Transfísica* (15). De las dos opiniones que existen acerca del significado de la partícula griega «m e t a» (16), San Alberto parece haberse decidido, no por el significado de *post,* sino de *trans*. *Metafísica,* atendiendo a la etimología del nombre, significa para él los libros que tratan de las cosas que están *por encima* de las cosas físicas o naturales, y no los libros catalogados *después* de los que tratan de las cosas físicas o naturales. Por eso ha escrito de la ciencia contenida en tales libros: «A esta ciencia se la llama *Transfísica,* porque la naturaleza determinada por la cantidad o sujeta a contrariedad se encuentra fundamentada en los principios del *simple ser,* que trascienden a todo lo llamado físico» (17). Es, por consiguiente, la Metafísica para San Alberto, la ciencia que trata de los principios del ser, que trascienden al mundo físico o natural. Y como estos principios no son otros que los del ser considerado en sí mismo, su definición de la Metafísica es: la ciencia que trata de los principios del ser en cuanto ser.

6. San Alberto Magno, siguiendo la trayectoria aristotélica, admite tres ciencias especulativas: La *Física,* las *Matemáticas* y la *Metafísica* (18). La razón de ser de estas tres ciencias la encuentra «en la necesidad de perfeccionar el entendimiento especulativo en

(13) *Introductio in Opera B. Alberti Magni,* p. 64.
(14) *Ibid.,* p. 64, nota 2.
(15) *In I Metaph.,* ed. Colon., p. 2-89.
(16) Cf. M. GARCIA MORENTE, *La Filosofía de Kant,* Madrid, 1917, p. 198-199; M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysic,* Bonn, 1929, p. 4-6.
(17) «Ista scientia *Transphysica* vocatur, quoniam non quod est natura quaedam determinata quantitate vel contrarietate, fundatur per principia esse simpliciter, quae transcendunt omne sic vocatum physicum», *In I Metaph,* ed. Colon., p. 2, 88-92.
(18) Cf. *In I Physic.,* tr. 1, c. 1, ed. Vives, t. 3, p. 2; *In VI Ethic.,* tr. 2, c. 19, ed. Vives, t. 7, p. 435-436.

conformidad con las tres clases de formas, cuya verdad especula» (19). Porque hay formas que no pueden concebirse fuera de la materia, y, por eso, sus definiciones la incluyen siempre. Y como la materia está sujeta al movimiento o a la mudanza, o a ambas cosas a la vez, tales formas se conciben siempre con tiempo, en cuanto el tiempo está en las cosas. Estas son las *formas físicas*, cuyo conocimiento «multum miscetur opinioni et pertingere non potest ad scientiae confirmatum et stantem et necessarium habitum, ut recte dicit Ptolomeus» (20). Tal es la ciencia *Física.*

Hay otras formas que aunque no pueden existir fuera de las cosas, sin embargo pueden concebirse sin la materia física, y en sus definiciones no la incluyen, ni dependen de ella según sus principios esenciales. Estas son las formas matemáticas, que «secundum principia essentialia motum et mutationem evadentes, et ita stantem de se generant speculationem nihil opinionis habentem, sed potius scientiam necessariam de se praebentes» (21). Tales son las ciencias *Matemáticas.*

Por fin, hay otras formas tan altas y tan divinas, cuyo concepto excluye no tan solo el tiempo, sino también lo continuo, no dependiendo en sus principios esenciales ni de la materia ni de la cantidad por ser anteriores a ellas y fundamento de las mismas. Estas no son otras que las *formas metafísicas*, «quae sunt esse simplicis differentiae et passiones, praeter conceptionem cum continuo et tempore, nihil accipientes principiorum essendi ab eis, eo quod praevia illis sunt et causae eorum, et ista stabiliunt in esse omnia continua et omnia temporalia» (22). La ciencia de estas formas es la *Metafísica*, llamada *ciencia divina*, a la que conducen por naturaleza la Física y las Matemáticas (23). Estas perfeccionan el entendimiento en *cuanto humano*, la *Metafísica* en cuanto es *algo divino* existente en nosotros (24).

7. Dos notas esenciales caracterizan a la Metafísica según San Alberto, ambas derivadas de las formas metafísicas. Primera, la Me-

(19) «Omnino necesse est perfici intellectum speculativum secundum omnem rationem formae speculatae, circa quam verum speculatur», *In I Metaph.*, tr. 1, c. 1, ed. Colon., p. 1, 15-18.

(20) *Ibíd.*, p. 1, 24-27; Cf. *Almagestum Ptolomei Pheludensis*, Dictio 1, c. !, Venetiis. 1515.

(21) *Ibíd.*, p. 1, 41-44.

(22) *Ibíd.*, p. 2, 17-21.

(23) *Ibíd.*, p. 1, 57-58. «Et similiter distinctio uhysica et mathematica referuntur ad divinam scientiam, ex qua recipiunt confirmationem», *In VI Ethic.*, tr. c. 19, ed. Vives, t. 7, p. 436.

(24) «Et ipsa est intellectus divini in nobis perfectio», *In I Metaph.*, p. 3, 21-22.

tafísica es la ciencia de los primeros principios y de las primeras causas; segunda, a la Metafísica corresponde fundamentar los principios y los sujetos de las otras ciencias (25). Y, en efecto, las propiedades y diferencias del ser, que prescinden de toda materia, son como el mismo ser, anteriores a las propiedades y diferencias del ser cuanto y del ser móvil. Porque así como en la vía de análisis o resolución el término es el ser simple, y, mejor aún, la primera esencia, cuyo acto es el simple ser, así en la vía de síntesis o composición el ser simple es lo primero con sus propiedades y diferencias, no dependiendo, según sus principios, ni del ser cuanto ni del ser móvil, pues le son posteriores. Y como a la Metafísica corresponde el estudio de las propiedades y diferencias del ser simple, bien se la puede llamar la ciencia de los primeros principios y de las primeras causas (26). Por eso mismo fundamenta los sujetos y los principios de las otras ciencias. El ser-cuanto, lo mismo que el ser-móvil, son primeramente ser, al que se han añadido la cantidad y la movilidad. Como la cantidad se fundamenta en el ser y la movilidad en la cantidad, ambas a dos lo hacen en el ser. Verdaderamente, el ser simple es el fundamento del ser cuanto y del ser móvil, y los principios del ser los fundamentos de estas dos clases de seres. A la Metafísica, pues, corresponde el fundamentar lo mismo los sujetos de las otras ciencias, que sus principios (27), ya que ella especula las formas metafísicas, simples y puras de toda cantidad y de toda movilidad (28).

II

8. «El sujeto de una ciencia—escribe San Alberto—puede ser considerado en muchos sentidos. Primeramente, en *sentido general*, y así se entiende por sujeto de una ciencia todo aquello de que se

---

(25) «Haec autem speculatio est rerum altissimarum divinarum... quod priora sunt illis et causae, et ideo ista stabiliunt in esse omnia continua et omnia temporalia», *In I Metaph.*, p. 2, 16-21.

(26) «Quoniam inquiruntur hic causae primae, quae extremae sunt in resolutione causarum et principiorum», *In I Metaph.*, ed. cit., p. 161, 10-12; *In I Metaph.*, tr. 1, c. 1, ed. cit., p. 2, 67-75.

(27) «Et ideo ista scientia habet stabilire et subiecta et principia omnium aliarum scientiarum», *In I Metaph.*, 1, cit., Ed Colon., p. 2, 81-82; «Ex hoc patet, quod quia sapientia primorum est...: et quia prima influunt regimen super omnia alia et lumen cognitionis: ergo haec sapientia caput aliarum dicitur esse... Ideo etiam haec sapientia caput aliarum dicitur, quia omnibus aliis providetur et prospicitur ab ipsa», *In VI Ethic.*, tr. 2, c. 20, ed. Vives, t. 7, p. 437.

(28) «Eo quod est de his speculationibus quae non concernunt continuum nec tempus, sed simplices sunt et purae», *In I Metaph.*, 1. cit., p. 3, 21-23.

trata en ella... En segundo lugar, en *sentido especial*, y de este modo el sujeto de una ciencia es aquello, cuyas propiedades llamadas *pasiones* y sus diferencias son probadas en dicha ciencia mediante sus propios principios... En tercer lugar, en *sentido especialísimo* (29), y entonces se considera como sujeto de una ciencia la cosa más digna entre las tratadas en dicha ciencia» (30).

9. En otra de sus obras San Alberto propone otra clasificación de los sujetos de la ciencia, algo diferente de la anterior. «Triple —escribe el Santo Doctor—es el sujeto que se asigna a las ciencias, a saber: aquel que *principalmente* se intenta conocer, y del que trata la parte principal de la ciencia... En segundo lugar se asigna como sujeto de las ciencias aquello cuyas pasiones se prueban bien sea el todo o bien partes del todo... En tercer lugar, se asigna como sujeto de la ciencia todo aquello que se contiene en la ciencia en orden a la bondad y claridad de la doctrina. Tales son aquellas cosas que *ayudan a declarar* el sujeto, tanto en el primero como en el segundo de los sentidos anteriores, lo mismo en la primera que en la segunda intención (31).

10. Comparando ambas clasificaciones de los sujetos de las ciencias se advierte que coinciden en dos de sus miembros, y se diferencian en el otro. El sujeto en sentido *general* de la primera clasificación no encuentra su correspondiente en la segunda; ni el sujeto, que bien puede llamarse *auxiliar* y *secundario* de la segunda, encuentra su idéntico en la primera. Se corresponden, sin embargo, el sujeto en sentido *especial* de la primera con el sujeto de *atribución* de la segunda, y el sujeto en sentido *especialísimo* de la primera con el *principalmente* intentado de la segunda.

11. San Alberto en la Metafísica llama al sujeto *de atribución*, o en sentido especial, sujeto *propio* (32), y exige, además de la condición señalada en los textos precedentes, a saber, que la ciencia pruebe de él mediante sus principios propios las *pasiones*, otras condiciones que es preciso tener en cuenta. «Subiectum—dice—est in scientia, ad quod sicut ad commune praedicatum reducuntur partes et differentiae, quarum quaeruntur proprietates in ipsa, et ad quod consequuntur passiones, quae inesse subiecto demonstrantur» (32 bis). A las que hay que añadir la otra, que propone cuando escribe: «Con-

---

(29) *In I Sent.*, dist. 1, A, a. 2, ad 3um. Ed. Vives, t. 25, p. 17.
(30) *Ibid.*, in solutione, p. 16.
(31) *Summa Theologiae*, Pars I, tr. 1. q. 3, m. 1, sol, ed. Vives, t. 31, p. 14.
(32) *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., p. 3, 28.
(32 bis) *Ibid.*, p. 3, 64-48.

stat per hoc quod nihil idem quaesitum est subiectum in aliqua scientia» (33).

Las condiciones que el sujeto de *atribución* o *propio* de una ciencia ha de tener según San Alberto, son: primera, que no sea alguna de las cosas que *inquiere* la ciencia, porque ninguna ciencia pregunta ni por la existencia ni por la esencia de su *sujeto propio*, sino que presupone resueltas estas cuestiones, o bien por una ciencia superior, o bien por su misma evidencia; segunda, que sea un *predicado común* al que puedan reducirse las partes y diferencias, cuyas propiedades la ciencia inquiere; lo cual significa, por aquello de que el modo de predicar sigue al modo de ser (34), que el sujeto de *atribución* o *propio* tiene que ser una *razón común objetiva* presente en todas las cosas, cuyas propiedades o pasiones se intentan investigar; tercera, que a ese predicado o razón común de ser sigan de *manera inmediata* (35) las pasiones que se demuestran estar en el sujeto; cuarta, que las propiedades llamadas pasiones, y las diferencias del sujeto se prueben por los *principios de la ciencia*.

12. Avicena exigía estas mismas condiciones para el sujeto propio de la Metafísica. Y así hablando de la primera condición escribe: «Postquam autem inquiritur in hac scientia an sit, tunc non potest esse subiectum huius scientiae, nulla namque scientiarum debet stabilire esse suum subiectum» (36). De la segunda dice: «Igitur ostensum est tibi ex his omnibus, quod ens in quantum ens commune est omnibus his, et quod ipsum debet poni subiectum huius Magisterii» (37). La tercera y la cuarta las menciona al enseñar: «Hinc perspicuum apparet heic dari scientia de ente absoluto, de iis qua ipsum commitantur et illi in se spectato conveniunt, deque eius principiis» (38); pues, es evidente, que lo que conviene a un sujeto considerado en sí mismo, le conviene en cuanto es tal sujeto y, por lo mismo, de una manera inmediata y propia de él.

13. Todo sujeto en cuanto tal dice relación a una forma, que recibe. La forma puede ser lógica o real. La *forma lógica* se predica del sujeto en cuanto que este está contenido bajo la extensión de la misma; por eso, es necesario que sea más universal que él y, por ende, anterior, con anterioridad de razón. La *forma física* o

---

(33) *Ibíd.*, p. 4, 38-40.
(34) Cf. D. THOMAS, *In V Metaph.*, lect. 9, n. 890, ed. Cathala, Taurini 1926.
(35) *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., t. 16, p. 3, 78-80.
(36) *Metaph.*, tr. 1, c. 1, C, Venetiis 1508, fol. 70 b.
(37) *Ibíd.*, c. 2, fol. 70 rb.
(38) *Metaphysices Compendium*, lib. 1, Pars 1, tr. 1, prooemium, n. 2, ed. N. Carâme, Romae 1926, p. 1.

real no requiere ser anterior a su sujeto, ni tampoco más universal para poderse predicar de él; es suficiente que sea el supuesto requerido para que exista, y que sin ser sustentada por él no pueda existir. El primer caso lo tenemos en el género que se predica de la especie; el segundo, en los accidentes que se predican del sujeto en que existen (39).

El sujeto propio o de atribución de las ciencias no es primariamente el sujeto lógico, sino físico o real. De aquí que no sea necesario que las propiedades o pasiones que la ciencia investiga sobre un sujeto sean más universales que él, ni que sean anteriores con anterioridad de razón. Más bien le son posteriores, ya que en su definición debe entrar el sujeto del que son propiedades (40).

III

14. Dadas las diversas clases de sujeto que, según San Alberto, se han de distinguir en toda ciencia (41), urge determinar el sujeto a que nos referimos al preguntar por el de la Metafísica en San Alberto Magno; de lo contrario, nuestra investigación estaría expuesta al equívoco.

Preguntar por el sujeto *general*, por el *auxiliar* o *secundario* no tiene de suyo gran importancia para la ciencia metafísica, pues ninguno de los dos influye en su carácter o ser propio. Además, ambos dependen del sujeto propio o de atribución que, al encontrarse realizado de alguna manera en ellos, les coloca dentro del ámbito de la ciencia.

El sujeto en sentido *especialísimo* o *principal* tiene gran importancia, sobre todo en la ciencia metafísica; mas, tampoco es él, en cuanto tal, el que explica la razón de ser de la ciencia, ya que no le da especificación, aunque sí nobleza y dignidad (42). Además, siendo el primero en la intención de la ciencia es el último en la ejecución (43). Lo cual quiere decir que sin haber estudiado antes el de atribución o propio no es posible llegar a determinarlo con verdadero rigor científico, pues de él depende en su conocimiento.

(39) S. ALBERTUS MAGNUS, *In IV Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., p. 163, 3-8.

(40) Cf. *Ibid.*, p. 163, 18-22; *Summa Theologiae* Pars I, tr. 1, q. 3, m. 1, ad 2um. ed. Vives, t. 31, p. 14-15.

(41) «Et in omnibus generalibus scientiis hanc triplicem subiecti determinationem necesse est esse», *Sum. Theol.*, e. cit., in solutione, p. 14.

(42) Cf. S. ALBERTUS MAGNUS, *In VI Metaph.*, tr. 1, c. 3, ed. Vives, t. 6, p.386; *Sum. Theol.*, Pars I, tr. 1, q. 3, m. 1, ed. cit., t. 31, p. 14.

(43) «Finis est in executione ultimum, licet in intentione sit primum», S. ALBERTUS MAGNUS, *Sum. Theol.*, Pars I, tr. 6, q. 26, m. 1, a. 2, partic. 1, ed. cit., t. 31, p. 236.

Preguntamos por el sujeto *propio* o de *atribución*. De este recibe la ciencia su razón de ser (44) y a él se refieren los estudios y controversias, que en el trascurso de los tiempos se han sucedido acerca del objeto de la Metafísica según Aristóteles. San Alberto mismo no intenta determinar otro sujeto que el de *atribución*, lo mismo en la «Digressio declarans, quid huius scientiae proprium subiectum sit» del capítulo 2, tratado 1 del Libro Primero de la *Metafísica*, que en el capítulo 2, tratado 1 del Libro Cuarto, en cuyo título escribe: «In quo probatur quod haec scientia est de ente, secundum quod ens.» Así lo prueban las condiciones que para él exige, como veremos (45).

15. Dos son las sentencias que, acerca de las relaciones entre el *sujeto* de las ciencias en los antiguos y el *objeto* en los modernos, han defendido los filósofos. La *primera*, los identifica en la realidad, aunque formalmente los distingue, en cuanto que el sujeto dice relación a la ciencia como proceso científico o demostrativo, cuyas propiedades o atributos prueba; y el *objeto* se refiere a la ciencia en cuanto acto y hábito, ante los que se presentan las cosas para ser captadas. La *segunda*, considera el *objeto* como una parte del *sujeto*, porque entiende como *objeto* de la ciencia toda la conclusión, que consta no solo del sujeto, sino también del predicado y la cópula, y como *sujeto*, solamente el primero de estos elementos (46).

Nosotros los consideramos como idénticos en la realidad, ya que las condiciones exigidas para ser *sujeto proprio* de la ciencia, tanto por San Alberto como por Santo Tomás (47), son las mismas que los modernos exigen para el *objeto formal quod* (48). Si preferimos el término *sujeto* de los antiguos filósofos al de *objeto* de los modernos lo hacemos para conservar la terminología del Santo Doctor. Por tanto, al preguntar por el *sujeto de la Metafísica* en San Alberto Magno, preguntamos por el *objeto formal quod* según la terminología moderna.

16. «Ad faciliorem doctrinam oportet nos hic praelibare quaestio-

---

(44) Cf. S. ALB. MAG., *In IV Metaph.*, tr. 1, c. 1, ed. Colon., t. 16, p. 161-162; *Sum. Theol.*, Pars 1, tr. 1, q. 3, m. 2, ed. Vives, t. 31, p. 17.

(45) *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., t. 16, p. 3, 27-28; *In IV Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. cit., p. 162, 43-45.

(46) Cf. I. MARTÍNEZ DE PRADO, *Controversiae Metaphysicae*, Pars I, contro. 5, c. 1, Compluti 1649, p. 77.

(47) S. THOMAS, *In I Sent.*, Prol. n. 4, ed. Vives, Parisiis 1873, t. 7, p. 9.

(48) Cf. I. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, n. 230, ed. 7a., Friburgii Brisgoviae 1937, t. 1, p. 186.

nem de subiecto propter diversitates de subiecto positiones» (49), escribe San Alberto. Y enumera tres de estas posiciones o sentencias, añadiendo al final otra cuarta, defendida por algunos de sus contemporáneos. Las tres primeras las encontró ya en Avicena (50). La *primera* defiende que el sujeto de la Metafísica son las causas primeras de cada orden. La *segunda* señala a Dios y a las cosas divinas. La *tercera* mantiene que el sujeto de la Metafísica es el ente en cuanto ente. La *cuarta* y última, distingue entre sujeto más común, que es el ente, sujeto más cierto, que es la causa, y sujeto más noble, que es Dios (51).

IV

17. «Nonnulli enim fuerunt, qui posuerunt causam in eo quod est causa prima in unoquoque genere causarum, esse subiectum huius scientiae» (52). Es decir, que el sujeto propio o de atribución de la Metafísica son las causas primeras de cada género, y no en cuanto son entes o diversos modos de ser, sino en *cuanto son causas* o diversos modos de obrar. La razón de entender así esta sentencia la da Avicena cuando escribe: «Si, pues, el estudio de las causas fuera en cuanto tienen ser y se estudiase todo aquello que accidentalmente las afecta según este modo de ser, entonces sería necesario que el ente en cuanto tal fuera el sujeto cosa, cosa muy razonable» (53); lo que no admiten los patrocinadores de esta sentencia.

18. San Alberto define la causa diciendo: «Causam autem, voco, quod facit aliud debere esse... Cum enim causa sit, quam sequitur esse, causa est, quae facit habere esse» (54). La razón formal de causa está en hacer que otra cosa deba ser. Y, por eso, a toda causa sigue el ser, porque de su naturaleza intrínseca es que otra cosa reciba de ella el ser. El ser recibido dice dependencia necesaria de la causa que le produce, y en cuanto dice formalmente esa dependencia es constituido *efecto*. No es formalmente lo mismo causa que principio, aunque lo sean en la realidad. Por *principio* se entiende «todo

---

(49) *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., t. 16, p. 3, 33-35.
(50) *Sobre la Filosofía o Ciencia divina*, c. 1 y 2, trad. D. Pardillo en *La Filosofía en sus textos* de J. Marías, Barcelona 1952, t. 1, p. 381-388.
(51) Cf. *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., p. 5, 43-47.
(52) *Ibíd.*, p. 3, 35-38.
(53) *Sobre la Filosofía Primera o Ciencia divina*, c. 1, trad. cit., t. 1, p. 385.
(54) *In V Metaph.*, tr. 1, c. 3, ed. cit., p. 212, 91-95.

lo que es primero en un orden, antes del cual no hay nada y después de él están las cosas por él principiadas» (55).

Comparando las razones de principio y causa escribe San Alberto: «Principium enim et causa unam dicunt naturam, sed non modum unum, quoniam principium dicit modum negationis, sed quod ante non est aliud; dicit enim modum adnegationis prioris illius naturae, quae est causa quam sequitur aliud, quae est ex ipsa natura quae est causa. Et sic principium non addit super causam rem aliquam, sed modum, qui consistit in negatione, quae consequitur naturam illam quam dicit causam, quae est, ex qua sunt omnia alia; haec enim est ratio causae, quae tantum causae et non causati habet nomen et rationem» (56).

Cuatro son los géneros de causa por ser cuatro los modos de influir en el ser de una cosa. Dos de ellos son intrínsecos y dos extrínsecos. De los intrínsecos, uno produce el ser en cuanto ser: causa *formal;* el otro produce el ser en cuanto es este ser: causa *material.* De los extrínsecos, uno es aquel por el cual es el ser: causa *final,* y el otro es del que depende el «fieri» o devenir del ser: causa *eficiente* (57). El primero responde a la pregunta ¿qué es esto?, el segundo a la ¿de qué es esto? El tercero a la pregunta: ¿para qué es esto?, ¿por qué es esto?, y el último a la de: ¿de dónde es esto? (58).

En cada género de causas hay unas que son primeras y otras que son segundas. Las segundas dependen en su modo de obrar de las primeras, que en cuanto primeras en su propio género son independientes de su modo de obrar de las otras causas del mismo género. Las primeras son universales, comunes, remotas; las segundas son singulares, propias y próximas con relación al mismo efecto (59).

Como el sujeto propio o de atribución de la Metafísica, según esta primera sentencia son las causas primeras de cada género, podemos ya, en particular, determinar qué causas son estas. Son, pues, la primera causa eficiente, la primera causa formal, la primera causa material y la primera causa final.

19. San Alberto Magno no especifica quiénes hayan sido los patrocinadores de esta sentencia (60). Tampoco lo hace Avicena, de quien parece tomó la sentencia el Santo. El filósofo árabe escribe: «Des-

(55) «Principium omne est primum in ordine, ante quod nihil est. et post quod sunt ea quae sunt ex ipso principiata», *In V Metaph.*, tr. 1, c. 1, ed. cit., p. 207, 36-38.

(56) *In IV Metaph.*, tr. 1, c. 4, ed. Colon., t. 16, p. 165, 46-56.

(57) Cf. S. ALBERTUS MAGNUS, *In V Metaph.*, tr. 1, c. 3, ed. cit., p. 213, 20-32.

(58) Cf. S. ALBERTUS MAGNUS, *In I Metaph.*, tr. 3, c. 1, ed. cit., p. 29, 38-57.

(59) Cf. S. ALBERTUS MAGNUS, *In V Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. cit., p. 211, 40-59.

(60) *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. cit., p. 3, 35.

pués de haber manifestado que es necesario que esta ciencia tenga sujeto, y que lo que se creía ser su sujeto no lo era, averigüemos si este sujeto son las causas últimas de las cosas que existen: si todas las cuatro a la vez o una sola. Pero no debe afirmarse esto, aunque *algunos así lo juzgaron*» (61). Como se ve, Avicena habla de filósofos anteriores a él, mas no nombra a ninguno.

20. Los argumentos en pro de esta sentencia los podemos reducir a tres, uno de autoridad y dos de razón.

La autoridad es la de Aristóteles, quien parece defender esta sentencia principalmente en el Primer libro de los Metafísicos. «La ciencia—escribe—que se llama *Filosofía* es, según la idea que generalmente se tiene de ella, el estudio de las primeras causas y de los primeros principios» (62). Y en otro lugar del mismo libro: «De todo lo que acabamos de decir de la ciencia se desprende la definición que buscamos de la *Filosofía*. Es imprescindible que sea la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas» (63).

San Alberto asegura que para fundamentar esta sentencia se ha recurrido a la siguiente razón. «Esta ciencia considera las causas últimas en las que se resuelven todas las causas, que son al mismo tiempo las primeras en el orden de la naturaleza, porque en ellas se establecen y fundamentan todas las causas particulares y secundarias, que no pueden recibir su estabilidad de otra cosa» (64). Y esta ciencia no es otra que la Metafísica, a la que corresponde establecer y fundamentar los principios y causas de las otras ciencias. Luego el sujeto propio de la Metafísica lo constituyen las causas primeras.

Para confirmar este razonamiento han recurrido al siguiente argumento. En las ciencias teóricas particulares, tales como la Física y las Matemáticas *scire*, saber, es tener conocimiento de las causas. Pero, sucede que la causa particular de un objeto conocido, inmediata, esencial y convertible con él no puede establecerse de modo evidente en las ciencias particulares por tener otras anteriores a ella en el mismo género de causa; es decir, por no ser ni primeras,

(61) *Sobre la Filosofía Primera o Ciencia Divina*, c. 1, trad. cit., t. 1, p. 385.

(62) «Cuius autem gratia nunc sermonem facimus, illud est, quod appellatam sapientiam circa primas causas et principia omnes arbitrantur versari», *I Met.*, c. 1, n. 12, *Aristotelis Opera Omnia latine et graece* ed. Fermin-Didot, Parisiis 1874-1878, t. 2, p. 469.

(63) «Ex omnibus itaque dictis in eamdem scientiam cadit quod quaeritur nomen. Oportet enim hanc primorum principiorum et causarum speculativam esse», *I Met.*, c. 2, n. 7, ed. Didot, t. 2, p. 470.

(64) *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., t. 16, p. 3, 38-43.

ni indemostrables. Por eso es necesario que en la Metafísica, ciencia cuyo oficio es fundamentar las causas de las ciencias particulares, se consideren las causas absolutamente primeras e indemostrables. Así se llegará a tener un *scire*, saber, perfecto, ya que lo supuesto en las ciencias particulares se manifiesta en la Metafísica, por lo que es absolutamente primero y evidente en sí mismo (65). La Metafísica, por lo tanto, tiene como sujeto propio las primeras causas.

21. San Alberto no concede valor probativo a estos argumentos. En primer lugar, dice, es falso, «falsum est», que en las ciencias particulares se consideren las causas, ya que lo que estas ciencias consideran son los accidentes de los entes particulares, en cuya definición entran la cantidad y el tiempo; es decir, los accidentes propios del ente cuanto y del ente móvil. Las causas se emplean para probar que dichos accidentes están en realidad en tales entes; por eso se la reduce a las causas primeras, que la Metafísica considera como consiguientes al ente en cuanto tal. Luego no tiene la Metafísica a las causas primeras como sujeto propio (66).

En segundo lugar—dice el Santo Doctor—, es verdad que todo el saber recibe su última fundamentación en la Metafísica, ya que las causas, que son los medios por los que alcanzamos la ciencia, reciben su valor y evidencia de las causas primeras que ella estudia; mas no como sujeto propio, sino como diferencias del sujeto propio, que es el ser en cuanto tal (67).

22. San Alberto no se contenta con haber manifestado la carencia de valor demostrativo de los argumentos aducidos en favor de esta sentencia, sino que propone dos razones para probar, que no es difícil convencer de error a quienes la defienden. «Quod errent non est difficile ostendere», escribe (68). La primera de las razones la toma de la segunda de las condiciones anteriormente señaladas (n. 11) para ser sujeto *propio* de una ciencia. El sujeto propio o de atribución de una ciencia es el predicado o razón formal común a que se reducen las partes y las diferencias de las que la ciencia inquiere las propiedades y atributos. Pues bien—escribe el Santo—«certo certius est», que ni la sustancia, ni la cualidad, ni la cantidad de las que la Metafísica inquiere los modos y las propiedades se reducen a la causa formalmente *en cuanto causa* como a un predicado o razón formal común. Por consiguiente, las causas consideradas for-

(65) *Ibíd.*, p. 3, 43-58.
(66) *Ibíd.*, p. 4, 69-77.
(67) *Ibíd.*, p. 4, 78-81.
(68) *Ibíd.*, p. 3, 63-72.

malmente *en cuanto causas,* aunque sean las primeras en cada género, no pueden ser el *sujeto propio* o de atribución de la Metafísica.

El medio de demostración en la segunda razón es la tercera de las condiciones requeridas en el sujeto propio de las ciencias (n. 11). El sujeto propio de una ciencia es aquel al que siguen de un modo inmediato las *pasiones* o propiedades que la ciencia prueba. Pero sucede que lo *per se* y *per accidens,* la potencia y el acto, lo uno y lo mucho, lo mismo y lo diverso, lo conveniente y lo disconveniente, lo separado y lo inseparable, etc..., que son las propiedades o pasiones que siempre y universalmente ha demostrado la Metafísica no siguen de modo inmediato, ni a la causa *en cuanto causa,* ni tampoco *en cuanto primera* en los diversos géneros de causa. Es, por lo tanto, inadmisible que *el sujeto propio de la Metafísica* sean las causas primeras de cada género (69).

Este mismo argumento había utilizado Avicena contra los sostenedores de esta sentencia. Sus palabras son las siguientes: «Que esta ciencia investiga los fines, que no provienen de los accidentes propios de esas causas, en cuanto causas. Investiga lo universal y lo particular, la potencia y el acto, lo posible y lo necesario, etc...» Por lo cual, «si bien se considera, no pueden ser sujeto de esta ciencia en cuanto son causas absolutas, de modo que la finalidad de esta ciencia sea considerar las cosas que afectan a las causas en cuanto causas absolutas» (70).

23. No por eso hemos de afirmar que el estudio de las causas primeras no pertenezca a la Metafísica. San Alberto ha dicho que entran en ella como consiguientes al ente y a sus diferencias. Escribe el Santo Doctor: «Principium enim et causa, cum non simplex dicant esse, sed quod hoc est et quod distinctum habent esse, palam, quod sunt entis et esse consequentia. Hoc autem adhuc manifestum est ex hoc quod dividentia sunt ens causa et principium.» Y poco después: «Licet ergo tam mathesis quam physica determinent de causis et principiis propriis sibi, non tamen habent determinare de causa, secundum quod est causa, vel de principio, secundum quod est principium. Sed relinquitur hoc primae philosophiae determinandum» (71). Avicena advierte: «Debes saber, sin embargo, que estas (las causas absolutas) son el complemento y fin de ella» (72).

---

(69) *Ibíd.*, p. 3, 73-80.

(70) *Sobre la Filosofía Primera o Ciencia Divina,* c. 1, trad. cit., t. 1, p. 385.

(71) «In causis in ista scientia considerantis, non quidem sicut subiectum, sed sicut quaedam subiecti differentia», *In I Metaph.*, tr. 2, c. 11, ed. Colon., p. 28, 36-60, 64-71; *Cf.* tr. 1, c. 2, p. 4, 79-80.

(72) *Sobre la Filosofía Primera o Ciencia Divina,* c. 1, trad. cit., t. 1, p. 385.

Y este es el sentido, en el que debemos entender los textos aristotélicos, que se han citado a favor de esta sentencia. Tomados de los primros capítulos del libro I de la *Metafísica* no se intenta en ellos más que decir en qué se diferencia la *Metafísica*, en cuanto *Sabiduría*, de las artes y de las ciencias. Por lo cual no se atiende al *sujeto*, sino a los *fines* que persiguen. Este fin en la *Sabiduría Metafísica* es la contemplación de las primeras causas y los primeros principios de las cosas (73).

V

24. «Fuerunt alii qui dixerunt deum et divina esse subiectum scientiae istius» (74). *Dios y las cosas divinas* constituyen el sujeto propio de esta ciencia, la Metafísica.

25. Los filósofos en su gran mayoría han considerado a Dios como primer principio y causa del universo (75). Sin embargo, al querer determinar la naturaleza de su causalidad han empleado diversas vías. Para unos la causalidad de Dios es eficiente, para otros es final (76); no faltando quienes únicamente le conceden la causalidad ejemplar (76 bis). Hay quienes explican el origen de las cosas

---

(73) «Desiderium sciendi sicut in fine non stat nisi in scientia ista, nec in tota ista stat aequaliter ad omnia quaesita in ea, sed setat et omnino quiescit ad universitatis et entis principium et causam», S. ALBERTUS MAGNUS, *In I Metaph.*, tr. 2, c. 4, ed. Colon., t. 16, p. 21, 87-88; *Cf. Ibidem*, p. 22, 1-3.

(74) S. ALB. MAG., *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. cit., p. 3, 81-83.

(75) «Illi ponebant deum deorum, sicut dicitur in secunda parte Timaei Platonis, qui opifex et pater esset aliorum», S. ALB. MAG., *Summa Theologiae*, Pars I, tr. 6, q. 29, m. 1, a. 1, ed. Vives, t. 31, p. 293.

(76) «Deus est causa efficiens omnium», *Sum. Theol.* Pars I, tr, 13, q. 54, ed. cit., p. 552. «Cum autem sit causa esse, non est causa formalis, quia forma est in omnibus his quorum est forma, et hoc non potest esse primum; nec potest esse finis, quia iste est ultimus secundum esse. Oportet igitur quod sit causa efficiens», S. ALB. MAG., *In V Metaph.*, tr. 1, c. 3, ed. Colon., t. 16, p. 213, 71-75.

«Ista maxime est amata et desiderata omnibus; et omne quod movetur desiderat ipsam. Hoc modo igitur movet non mota» S. ALB. MAG., *In XI Metaph.* tr. 2, c. 6, ed. Vives, t. 6, p. 619. «At vero, quod pulchrum et quod per se expetibile, in eadem serie: et est optimum semper vel proportione, id quod primum. Quod vero in inmotis est id cuius causa, divisio declarat: est enim id quod cuius causa, quorum alterum est, alterum non est. Movet autem ceu id quod amatur: motum autem cetera movet». ARISTÓTELES, *XI Met.*, c. 7, n. 4, ed. Didot, t. 2, p. 605.

(76 bis) «Sic etiam Plato dicit in ultima parte Timaei quod ab archetypo mundi iste mundus sensibilis exibit». S. ALB. MAG., *Sum. Theol.*, Pars I, tr. 3, q. 13, ed. Vives, t. 31, p. 63.

por emanación (77), mientras otros lo hacen por creación (78). En todos estos casos se coloca a Dios por encima del universo. Por eso, su naturaleza es más pura y más perfecta; pureza y perfección, que llevan consigo la exclusión de toda materia y potencialidad. Dios es acto puro, esencialmente inmaterial (79).

26. Las cosas divinas abstraen de toda materia, no solo negativamente, sino también de un modo positivo; excluyen, pues, la materia. Pero no alcanzan la pureza y perfección de Dios. En ellas existe la potencialidad, de aquí su inferioridad con respecto a Dios. Tres son las clases de *cosas divinas* que los filósofos han colocado al lado de Dios, como sujeto de la Metafísica.

Primeramente están las llamadas «*processiones divinae*» por el Pseudo-Dionisio, o también «*providentiae divinae*» (80), que son las primeras esencias simples, que proceden de Dios. Hay dos clases de cosas en el universo: unas simples y otras compuestas. Las compuestas están determinadas, bien solo por la cantidad, o bien por la cantidad y la contrariedad. Las primeras constituyen los entes cuantos, sujeto de las Matemáticas; las segundas, los entes móviles, sujeto de la Física. Las simples, separadas lo mismo de la cantidad que del movimiento, son los primeros causados divinos, tales como el primer ser, el primer subsistir, el primer vivir, el primer entender, etc... Y estas son las *cosas divinas* que con Dios constituyen el *sujeto propio de la Metafísica* (81).

---

(77) «Antiquisimi enim a quibus prima incepit philosohia... modus huius influxus ponebant in hoc quod primum principium penetrat omnia, et est omne quod est de esse eorum». S ALB. MAG., *De causis et processu Universitatis*, lib. 1, tr. 4, c. 3, ed. Vives, t. 10, p. 414.

«El sistema platoniano tiene dos partes, o aspectos. El primero, descendente (procesión), en el cual se describe el origen de todos seres, que brotan del Uno, mediante un proceso emanativo». G FRAILE, *Historia de la Filosofía*, Part. 6, c. 41, n. 298, Madrid BAC 1956, t. 1, p. 711.

(78) «Deus omnia in numero creavit», sicut etiam Boetius in prologo Arithmeticae dicit». S. ALB. MAG., *Sum. Theol.*, Pars I, tr. 9, q. 42, ed. Vives, t. 31, p. 441.

«Dios o la potencia creadora, creó primeramente el mundo inteligible, en el cual dominan las leyes y las relaciones numéricas (platonismo, pitagorismo). Después en la obra de los seis días, creó los elementos, los vivientes y los hombres», enseñaron los Judíos Alejandrinos. G. FRAILE; *Historia de la Filosofía*, Part. 6, c. 38, n. 275, ed. BAC, t. 1, p. 679.

(79) «Oportet igitur primam substantiam esse tale pricipium, cuius substantia sit actus, nihil habens admixtum de potentia». S. ALB. MAG., *In XI Metaph.*, tr. 2, c. 2, ed. Vives, t. 6, p. 612.

«Oportet tale principium esse cuius substantia actus est». ARISTÓTELES, *XI Met.*, c. 6, n. 4, ed. Didot, t. 2, p. 604.

(80) «Has igitur Dei nominationes, quae providentias Dei aperiunt, propositum est praedicare», DIONYSIUS, *De Divinis Nominibus*, c. 2; §. 2, ML, 2, 495.

(81) Cf. S. ALB. MAG., *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., t. 16, p. 3, 83-93; p. 4, 1-3.

En segundo lugar se han llamado *cosas divinas* las *ideas platónicas* separadas de toda materia. Admitía Platón, además del mundo sensible, sujeto a continuo cambio y transformación, otro mundo real libre de todo cambio y de toda mutación. Este mundo está constituido por las *ideas*, sujeto de la verdadera ciencia. Las *ideas* son para Platón realidades subsistentes, inmutables, eternas, espirituales y en número infinito (82). La ciencia que versa sobre ellas es la *Dialéctica*, que en la división aristotélica de la Filosofía corresponde a la *Metafísica* (83).

En tercer lugar se entiende por *cosas divinas*, separadas de la materia, los *seres intermedios* entre Dios y el mundo comúnmente admitidos por los filósofos. De ellos se sirve Dios para la buena marcha del universo, siendo los principios motores y gobernadores inmediatos de él (84). Se las llama «*Substantiae separatae*» (85) por la inmaterialidad de que gozan, y que las coloca al lado de Dios como sujeto propio de la Metafísica.

27. San Alberto indica, como defensores de esta opinión acerca del sujeto propio de la Metafísica, a Platón, Sócrates y Hermes Trimegisto cuando escribe: «Platoni autem hi consentire videntur... Secutus enim est dogma Socratis, qui hoc a Tremegisto Hermete, primo huius dogmatis auctore, suscepit» (86).

Entre los filósofos aristotélicos se pronunciaron a favor de esta sentencia, Teofrasto, discípulo y heredero de Aristóteles, quien enseña que la ciencia metafísica trata de investigar la naturaleza de la sustancia divina (87), y Temistio, quien concibe la Metafísica como la ciencia «de la sustancia primera e inmóvil» (88).

Entre los platónicos y neo-platónicos fue esta la sentencia corriente (89), distinguiéndose entre los comentaristas alejandrinos Ammonio de Hermias, quien afirmó que el sujeto *propio de la Metafísica* es «lo divino absolutamente separado de la materia», tanto en su

---

(82) Cf. ARISTÓTELES, *XII Met.*, c. 4, ed. Didot, t. 2, p. 615-616.

(83) Cf. D. DOMÍNGUEZ, *Historia de la Filosofía*, n. 93, ed. 6a. Santander 1949, p. 50.

(84) Cf. ARISTÓTELES *XI Met.*, c 8, n. 2, ed. Didot, t. 2, p. 606.

(85) «Igitur oportet esse substantias absque materia», ARIST. *XI Met.*, c. 6. n. 5, ed. cit., t. 2, p. 604.

(86) *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., t. 16, p. 4, 21-23.

(87) THEOPHRASTI, *Metaphysica*, *in Theophrasti Eresii Opera*, ed. F. Wimmer, Parisiis, Didot, 1866, t. 43, p. 410.

(88) THEMISTIUS, *Metaphysica*, ed. Landower 1903, Venetiis 1559, p, 3, 2-4, 14.

(89) Cf. S. NOGALES GÓMEZ, *Horizonte de la Metafísica Aristotélica*, p. 30-36, Madrid 1955.

constitución como en su aprehensión (90), es decir, todo lo que de sí excluye la materia.

Entre los filósofos árabes patrocinó esta sentencia Averroes para quien la *Metafísica* es la ciencia de Dios y de las inteligencias (91), si bien otras veces la concibe como la ciencia del ser.

Los primeros escolásticos, influenciados por la corriente neoplatónica entonces dominante en Europa, se inclinaron, también, en favor de esta misma sentencia.

28. En Aristóteles se encuentran pasajes que parecen favorecerla, y que han sido frecuentemente citados por los patrocinadores de la misma. Entre ellos mencionamos los siguientes: «Una ciencia que es principalmente patrimonio de Dios y que trata de las cosas divinas, es divina ante todas las ciencias. Pues bien, sólo la *Filosofía* tiene este doble privilegio» (92). «Si Dios existe en alguna parte, es en la naturaleza inmóvil e independiente donde es preciso reconocerle. Por otra parte, la ciencia por excelencia debe tener por objeto el ser por excelencia» (93). «Pues si no existe otra sustancia sobre la que se funden en la naturaleza la Física sería la ciencia primera. Pero si existe otra sustancia inmóvil, ella estará antes, y será la *Filosofía* primera y universal por ser la primera» (94).

29. San Alberto Magno menciona dos de los argumentos, que los patrocinadores de esta sentencia han propuesto para fundamentarla. En primer lugar, dicen, que las primeras esencias simples que proceden de Dios, tales como el primer ser, el primer subsistir, el primer vivir, el primer entender, etc..., son los fundamentos y primeros principios de los seres compuestos, tanto del mundo móvil como del mundo cuanto. Y a la Metafísica, como ciencia primera, compete tener por sujeto propio lo que fundamenta y es primero en todas las cosas. Por eso, Dios y las cosas divinas, que son las

(90) AMMONIUS *in Isagoge*, p. 11, 25-30, ed. Busse, t. 4 *in Commentaria in Aristotelem graeca*, Beroloni 1882-1909.

(91) «Et qui dicit quod prima philosophia nititur declarare entia separata esse, peccat. Haec enim etiam sunt subiecta primae philosophiae», *In II Physicorum*, t. 26, Venetiis 1562, fol. 59 v a.

(92) «Nam et illa, quae maxime Deus habeat, divina scientiarum est, et si qua est quae divinorum sunt. Haec autem sola utrumque consecuta est». ARIST., *I Met.*, c. 3, n. 10, ed. Didot, t. 2, p. 471.

(93) «Manifestum est enim quod, sicubi divinum existit, in tali natura existit, et honorabilissimam oportet honorabilissimorum genus esse». ARIST., *V Met.*, c. 1, n. 7, ed. Didot, t. 2, p. 535.

(94) «Si igitur non est aliqua substantia praeter eas quae naturam constituunt, physica profecto prima scientia est. Verum si est aliqua substantia immobilis, haec prima est, et philosophia prima, et universalis sit, quia prima...» ARIST., *V Met.*, c. 1, n. 9, ed. cit., t. 2, p. 535.

primeras esencias simples, constituyen el sujeto propio de la ciencia Metafísica (95).

En segundo lugar proponen un argumento de tipo enteramente platónico. Lo mismo los seres móviles que los seres cuantos, es decir, todos los seres que integran el mundo sensible, no son más que imágenes, sombras de los seres divinos, que constituyen el mundo inteligible. Este mundo lo forman las *ideas* subsistentes, que son la realidad y el ser. De ahí que, en tanto las cosas sensibles sean imitación de las ideas tanto participan del ser, y en cuanto se alejan de ellas en la inmitación en esa misma medida son no-ser. Es decir, *Dios* y las *ideas* son los principios en que se fundamentan las cosas del mundo sensible. Como la Metafísica tiene por oficio primario el tratar de los primeros principios de las cosas del universo, a ella le corresponde el estudio de Dios y de las cosas divinas, y por lo mismo su sujeto propio no es otro que Dios y las cosas divinas (96).

30. «Probabilior est secunda positio, et tamen est falsa» (97). Concede, pues, San Alberto más probabilidad a esta sentencia que a la anterior; mas no cree que sea la verdadera. Para el Santo Doctor, las *procesiones divinas* no son primeras por lo que tienen de divinas, es decir, por su inmaterialidad, sino por lo que tienen de *simples* a semejanza del primer ser, que es lo más simple. Y como ninguna de ellas llega a su simplicidad, ninguna de ellas es la primera. Sólo el ser simple es el primero, al que siguen los demás seres. Por eso, solamente el primer ser es el sujeto propio de la Metafísica, siendo las otras procesiones divinas partes o propiedades de él (98).

Niega San Alberto que las ideas platónicas tengan ser fuera de la materia, y que constituyan el mundo inteligible, ideado por Platón. Y por lo mismo niega también que las cosas del mundo sensible se fundamenten en tales ideas y en Dios al modo como Platón y los platónicos pretenden (99).

31. Para probar «quod... erronea sit haec opinio» (100) aduce San Alberto tres argumentos. Dos de ellos son paralelos a los que propuso contra la primera sentencia; el tercero es de carácter aviceniano y enteramente nuevo.

(95) *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., t. 16, p. 3, 85-93; p. 4, 1-3.
(96) *Ibíd.*, p. 4, 4-17.
(97) *Ibíd.*, p. 4, 83.
(98) Cf. *Ibíd.*, p. 4, 84-89.
(99) Cf. *Ibíd.*, p. 4, 89-95; Cf. *In VII Metaph.*, tr. 2, c. 1, ed. Vives, t. 6, p. 430-432.
(100) *Ibíd.*, p. 4, 38.

Dice así el primer argumento. Las partes del sujeto de la Metafísica cuyas propiedades y atributos inquiere, son irreductibles a Dios y a las cosas divinas como predicado común, bien se trate de comunidad genérica, bien de comunidad analógica. Por lo tanto, no pueden constituir, Dios y las cosas divinas, el sujeto propio de la Metafísica, por ser condición esencial la reducción a una razón formal común (101).

Las propiedades o *pasiones*—dice el segundo argumento—que la ciencia Metafísica considera como resultado inmediato de su sujeto, tales como el ser *per se* y el ser *per accidens*, la potencia y el acto, lo uno y lo mucho, lo conveniente y lo disconveniente, etc., no se siguen inmediatamente ni de Dios ni de las cosas divinas. De donde se deduce que ni Dios ni las cosas divinas son el sujeto propio de la Metafísica, por ser esta otra de las características del sujeto propio de toda ciencia (102).

El argumento de carácter aviceniano lo formula San Alberto de una manera muy simple al decir que, en ninguna de las ciencias el sujeto propio o de atribución se identifica con lo que en ella se inquiere; y la Metafísica inquiere tanto la existencia de Dios y de las sustancias separadas como sus naturalezas y propiedades. Por consiguiente, no puede afirmarse que Dios y las cosas divinas sean el sujeto propio de tal ciencia (103).

32. Hemos afirmado que este tercer argumento para demostrar que es errónea la opinión de tendencia platónica, es de origen aviceniano. Y en efecto así es. «Averigüemos ahora—escribe Avicena—cuál es el sujeto de esta ciencia y veamos si lo constituye el Dios Sumo. Decimos que no; mas, Dios es una de las cosas que se indagan en esta ciencia. Digo, pues, que es imposible que el Dios mismo sea sujeto de esta ciencia, ya que el sujeto de toda ciencia es aquello cuya existencia se concede, y la ciencia en sí no investiga, sino las disposiciones de aquel sujeto, y este se conoce ya por otros lugares. No puede concederse que Dios sea el sujeto de esta ciencia» (104). Que la existencia de Dios sea realmente investigada en esta ciencia lo deduce Avicena porque ninguna de las otras ciencias la investiga, ni es en sí manifiesta; mas, sí es posible su manifestación. Y concluye: «Una vez que en esta ciencia se busca si existe,

(101) *Ibíd.*, p. 4, 44-46.
(102) *Ibíd.*, p. 4, 47-50.
(103) *Ibíd.*, p. 4, 39-43.
(104) *Sobre la Filosofía Primera o Ciencia Divina*, c. 1, trad. cit., t. 1, p. 380.

no puede ser sujeto de esta ciencia, pues ninguna ciencia debe constatar la existencia de su sujeto» (105).

33. Mas no por esto puede concluir que ni *Dios* ni las *sustancias separadas* entren en la consideración del metafísico. Tanto San Alberto como Avicena admiten que la Metafísica debe tratar de ellos. «Es cosa evidente—escribe el filósofo árabe—por la disposición de esta ciencia, que ella misma investiga las cosas separadas totalmente de la materia. Ya os he indicado a su vez, en las ciencias naturales, que Dios no es cuerpo, ni potencia corporal, sino un ser separado de la materia y de toda mezcla de movimiento. Así, pues, la investigación de El se debe hacer en esta Ciencia» (106). Y San Alberto: «Si existe algún ser totalmente inmóvil, por ser simple e indivisible, sin ninguna extensión, sempiterno por ser necesario, o inmediatamente dependiente de lo que es necesario que sea, y es separable según el ser y la definición, en cuanto que no es más que una sustancia simple: es evidente que el conocerle pertenece a una ciencia teórica, puesto que su principio no está en nosotros. Esta ciencia no es la Física, que versa acerca de algunos seres móviles, ni tampoco las Matemáticas que especulan solamente los seres unidos según el ser a la materia, sino de una ciencia anterior y distinta de ellas..., que es la Filosofía Primera (107). Más aún: para San Alberto Dios constituye el sujeto *principal* o especialísimo de la Metafísica. Escribe el Santo Doctor: «Sicut Deus dicitur esse subiectum primae philosophiae quia in principali parte eius de Deo intenditur et de substantiis divinis, quae separatae sunt, a quo etiam ab antiquis philosophis *Theologia* vocabatur; denominatio enim fieri debet ab ultimo et optimo» (108).

Entran, por lo tanto, para San Alberto, Dios y las sustancias separadas en la consideración de la Metafísica en cuanto fin de la misma. Este y no otro es el significado del *sujeto principal*, mejor dicho, *de principalidad en las ciencias*. Y como el fin próximo de las ciencias es el conocimiento de las causas y principios de su propio sujeto, la Filosofía Primera estudia a Dios y a las sustancias separadas como principios del sujeto propio de la Metafísica. San Alberto, adelantándose a Santo Tomás, ha escrito a este propósito: «Aquella que llamamos divina—la Filosofía Primera o ciencia Teológica—es común a todas las cosas, y aunque trate de Dios y de las cosas divinas, esto lo hace en cuanto que son principio de todo

(105) AVICENA, *l. c.*, p. 384.
(106) *Ibidem.*
(107) *In VI Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Vives, t. 6, p. 385-386.
(108) *Summa Theologiae*, Pars I, tr. 1, q. 3, m. 1, ed. Vives, t. 31, p. 14.

el ser, puesto que son los principios del ser en cuanto que es verdaderamente ser» (109). Y en este sentido entiende el Santo Doctor los textos de Aristóteles aducidos en favor de esta sentencia platónica (110).

VI

34. Después de haber rechazado las dos opiniones anteriores, y haberse decidido por la tercera, que menciona Avicena—como veremos más tarde—San Alberto habla de una cuarta sentencia, a la que apenas da importancia.

Algunos filósofos señalaron a la Metafísica un triple sujeto propio tratando de esta manera de complacer a los patrocinadores de las otras opiniones. Estos sujetos son: las causas, Dios y el ente. En el sujeto propio de toda ciencia se distinguen *tres partes*, a saber, la parte *más común*, la parte *más cierta*, y la parte *más noble*. En la Metafísica, la más común es el *ente;* la más cierta, son las *causas;* y la más noble, *Dios*.

35. Como defensores de esta sentencia San Alberto indica a algunos latinos, «quidam latinorum (111). Entre ellos parece que se encuentra el Maestro Roberto de Kilwardby, que llegó a ser arzobispo de Canterbury (112).

36. Los argumentos en que estos filósofos fundamentan su sentencia tienen carácter *lógico* más bien que metafísico, «*logice perssuasi*», escribe el Santo; carácter que se acentúa al querer probar que Dios es también sujeto propio de la Metafísica.

Es lógico—argüían—que la ciencia más noble tenga como sujeto lo más noble, y la ciencia primera, lo que es primero entre todas las cosas, la más divina, lo que es más divino, y la más sublime, el ser más sublime de todos. Pues bien, Dios es el ser más sublime, el más divino y el primero, lo más noble que existe, y la Metafísica es la ciencia primera, la más divina, la más noble y sublime de todas las ciencias. Por consiguiente, Dios es el sujeto propio de la Metafísica, en cuanto tiene esas cualidades, como lo es la causa por

---

(109) *In VI Metaph.*, tr. 1, c. 3, ed. cit., t. 6, p. 387; Cf. *De causis et processu Universitatis*, lib. 2, tr. 1, ed. cit., t. 10, p. 433.

(110) «Si qua ergo scientiarum humanarum sit scibilium divinorum, ea tamen scientia quae Dei est, haec utraque habet. Deus omnibus videtur esse aliqua causarum et quoddam entis universi principium». S. Alb. Mag., *In I Metaph.*, tr. 2, c. 9, ed. Colon., t. 16, p. 26, 38-41.

(111) *Ibid.*, tr. 1, c. 2, p. 5, 34.

(112) J. A. Weisheip, *Albertus Magnus et Oxford Platonits*, Washington 1958, p. 130, 134, nota 57.

ser la ciencia más cierta, y lo es el ente, puesto que es la más universal de todas las ciencias (113).

37. Para San Alberto esta opinión no ofrece garantías de solidez, ya que se basa en conveniencias lógicas, de las que el Santo Doctor escribe: «Sed ergo tales logicas convenientias in scientiis de rebus abhorreo.» Y las aborrece porque conducen a muchos errores (114).

Desaprueba, además, la distinción hecha en el sujeto propio de la Metafísica, porque tal distinción no es prueba positiva, que pueda garantizar la verdad de la misma. «Hi mere latinorum—escribe— ...omnen distinctionem solutionem esse reputant» (115).

Ni le satisface la razón alegada para llamar *divina* a la Metafísica. San Alberto opina que la denominación *divina* le conviene a la Metafísica, porque el ente, sus partes y sus principios se encuentran en todas las cosas, y son ellas lo primero, lo más noble y lo más divino. De aquí que en verdad sea la Filosofía Primera (116).

VII

38. El sujeto propio o de atribución de la Metafísica es el ente en cuanto ente, que se predica de las criaturas, y significa ser, «esse», que es actualidad universal. Tal es, a nuestro entender, la opinión de San Alberto Magno.

A.

39. El ente no tiene definición, ni descripción, ni declaración propiamente dichas. Todas estas maneras de manifestarle tendrían que hacerse por medio del ente, porque el no-ente nada puede notificar. Y cualquier clase de ser empleada en la notificación sería menos cognoscible que el ente, que es lo más cognoscible en sí mismo y, también, para nosotros. Nada podemos conocer si no tiene en sí la razón de ser, que por ser simplicísima y la primera de todas las razones cognoscibles, es la más cognoscible en sí misma (117). Avicena ha escrito: «Diremos que el *ente*, la *cosa* y lo *necesario* son tales que inmediatamente se imprimen en el alma con la primera im-

---

(113) Cf. S. Albertus Magnus, *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., t 16, p. 5, 35-47.

(114) *Ibid.*, p. 5, 47-49.

(115) *Ibid.*, p. 5, 40-41.

(116) *Ibid.*, p. 5, 51-59.

(117) Cf. S. Albertus Magnus, *In V Metaph.*, tr. 1, c. 11, ed. Colon., p. 233, 55-64.

presión» (118). Y Algazel: «Constat ergo quod imaginatio (sic) de *esse* accipitur ab intellectu prima conceptione non per inquisitionem suae definitionis, vel descriptionis» (119).

40. San Alberto, siguiendo a Aristóteles, divide el ente en *secundum accidens* y *secundum se.* El ente secundum accidens no interesa directamente a la ciencia (120). El ente secundum se significa aquello que se predica de otro, no en virtud de un tercero, sino por sí mismo, pues pertenece a su naturaleza (121).

Cuatro clases se distinguen *de ente secundum se:* la primera, la constituyen las *quiddidades* o esencia de los predicamentos; la segunda, la verdad de la cosa, bien se la considere existente en las mismas cosas, es decir, la *verdad ontológica,* bien en cuanto existe en la proposición enunciativa, o sea la *verdad lógica;* la tercera está formada por los *principios reales* constitutivos, a saber, el acto y la potencia; y, por fin, la cuarta, que la constituye el ser que las cosas tienen en el entendimiento, que es el ser de razón (122).

41. Averroes ha expresado esta misma clasificación del modo siguiente: «Decimos que (la palabra) *ser* tiene varios sentidos; uno de ellos en cuanto se aplica a cada uno de los diez predicamentos. Aplícase en segundo lugar (la palabra) *ser* a lo verdadero, que es aquello que existiendo en el entendimiento está conforme con lo que está fuera de él... Dícese también de la *quiddidad,* de todo aquello que tiene *quiddidad* y esencia fuera del alma... Las diez categorías convienen en poder recibir esta doble significación de la palabra *ser* (siéndoles aplicable), la una en cuanto tienen esencia fuera del alma, y la otra, en cuanto (el *ser)* significa las *quiddidades* de dichas esencias (de las categorías)... Signifícase también con la palabra *ser* la relación que une mentalmente el predicado con el sujeto, así como las palabras que designan esta relación» (123).

42. El ente de razón se opone al ente real. El primero no existe más que en la mente de un modo subjetivo, y es el último señalado

---

(118) *Sobre la Filosofía Primera o Ciencia Divina,* c. 6, trad. cit., t. 1, p. 293.

(119) ALGAZEL'S *Metaphysics,* Pars 1. prol., ed. Muckle, Toronto 1933, p. 4, 33-34.

(120) «Quia vero scientia non est accidentis palam est ex inductis. Scientia namque omnis aut est eius quod est semper, aut eius quod est frequenter sive secundum magis». S. ALBERTUS MAGNUS, *In VI Metaph.,* tr. 2, c. 4, ed. Vives, t. 6, p. 392; Cf. *Ibíd.,* tr. 3, c. 2, p. 400.

(121) «Ens ergo *secundum se dicitur* hic, quando unum attribuitur alteri gratia sui et non gratia alterius, ita quod ipsum est de natura illius». S. ALB. MAG., *In V Metaph.,* tr. 1, c. 11, ed Colon., t. 16, p. 235, 51-54.

(122) Cf. S. ALBERTUS MAGNUS, *Ibíd.,* p. 235, 58-78.

(123) *Compendio de Metafísica,* lib. 1, n. 19-20, trad. de C. Quirós, en *La Filosofía en sus textos,* t. 1, p. 429.

en la clasificación anterior. El segundo existe o puede existir fuera de la mente en la realidad. Abarca los otros miembros de la clasificación. Cuando el ente real existe de hecho fuera del entendimiento se llama *actual;* cuando no existe, mas puede existir, se llama *posible*. El ente actual puede ser creado o increado. El creado existe por otro, tiene causas y principios. El *increado* no tiene causas ni tampoco principios; existe por sí mismo, es subsistente, y a la vez principio y causa de todos los entes creados. Este no es otro que Dios; los otros son las *creaturas* (124).

43. San Alberto admite otra clasificación del ente de suma importancia para conocer el sujeto propio que él señala a la Metafísica. Esta clasificación hace referencia a dos sentidos diferentes en que se puede considerar el término *ente*. El primer sentido es el que tiene en cuanto es un término *concreto*. Y así el *ente* significa la forma de ser juntamente con el sujeto que la tiene. San Anselmo escribe en su *Monologium:* «Sicut differunt lux, lucere et lucens, ita differunt essentiam, esse et ens» (125). La *esencia* es la forma por la que se es; el *ser* o existencia es el acto de lo que es; y el *ente* es aquello que es o existe. En este sentido el *ente* no es lo primero que se entiende, pues no es un concepto simple antes del cual no haya sido entendido ningún otro. El segundo sentido le compete al ente en cuanto es *causa y principio de todas las cosas*. En este sentido es lo primero, y antes de él no ha habido nada. Es lo que más se acerca a la esencia divina..., ya que significa la primera naturaleza simple según el entendimiento (126).

44. San Alberto hace un estudio muy detallado de las características del ente, principio y causa de todas las cosas, que nosotros enumeramos a continuación, porque es precisamente *esta clase de ente,* la que él asigna como sujeto propio de la Metafísica.

Primera característica: este *ente* es *el primer causado* y, por consiguiente, producido de la nada. No presupone ninguna otra cosa de la que pudiera haber sido sacado. Y como producir de la nada es crear, el ente en este sentido ha sido más bien creado que producido.

Segunda: es *lo primero,* lo mismo en el orden del entender que en el orden del ser. Toda resolución o análisis de lo compuesto en lo simple, de lo causado en la causa, tratándose de causalidad formal, de lo particular en lo universal, tiene un término: el *ser*.

(124) Cf. I. GREDT, *Elementa Philosophiae Arist.-Thomist.*, n. 611, 2, ed. 7a. Friburgi Brisgoviae, t. 2, p. 5.

(125) «Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux, el lucere, el lucens; sic sunt ad invicem essentia, esse, et ens, hoc est existens, sive subsistens». *Monologium,* c. 6, ML 158, 153.

(126) *In I Sent.*, dist. 8, A, a. 5, ed. Vives, t. 25, p. 227-228.

Tercera: entra como *primer elemento* en todas las cosas compuestas. Porque lo que es último en la vía de la resolución o análisis es lo primero en la de composición o síntesis.

Cuarta: es *simple e indeterminado* por ser el primero. En su virtud las cosas tienen ser, y al comunicar esta virtud a sus determinaciones posteriores, tales como el sentir, el vivir, y el raciocinar hace, como dice Aristóteles que «sicut esse actus est entium, ita vivere viventibus est esse, et sentire esse sentientibus, et ratiocinari est esse rationalibus» (127).

Quinta: es el *único creado*, porque las otras cosas le suponen anterior a ellas; por eso no son producidas de la nada, sino sacadas de la potencialidad del *ser* por información y determinación.

Sexta: no se le llama propiamente ente, sino simplemente *ser*, *esse*, por proceder de la primera causa *como acto*, que constituye en el ser a todo lo que existe en cuanto tiene ser.

Séptima: no alcanza la pureza y la simplicidad de la primera causa, ya que habiendo sido sacado de la nada, de sí mismo no es más que potencialidad, y lo *que es* en la realidad es algo *concreto* por las relaciones, que dice a la nada de donde salió y a la potencia, que de la nada lo sacó.

Octava: ni es *unívoco* ni *género*, pues no entra en las cosas de las que se predica como elemento constitutivo de las esencias (128).

Novena: es el concepto de *mayor unidad* y *mayor universalidad*, pues no es compuesto, y carece de toda determinación diferenciante y coartante (129).

45. Hay otra clasificación del ente: universal y particular. El ente *universal* o *común* no admite forma o determinación que lo limiten en su extensión; es el ente en toda su amplitud e indeterminación. El ente *particular* está determinado y restringido por alguna forma en su extensión. No es el ente en cuanto ente, el ente *simpliciter*, sino una parte o porción, que se llama *cuanto*, cuando la forma determinante y coartante es la cantidad, y *móvil*, si la forma o determinante es el movimiento (130).

---

(127) *II de Anima*, c. 4, n. 4, ed. Didot, t. 3, p. 449.

(128) S. ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu Universitatis*, lib. 2, tr. 1, c. 17, ed. Vives, t. 10, p. 461-463.

(129) *Ibíd.*, c. 18, p. 464.

(130) Cf. S. ALBERTUS MAGNUS, *In IV Metaph.*, tr. 1, c. 1, ed. Colon., t. 16, p. 162, 23-38.

B.

46. En la sentencia de San Alberto sobre el sujeto propio de la Metafísica, tal como la hemos enunciado, se distinguen tres partes, a saber: 1.ª, el sujeto propio de la Metafísica es el ente en cuanto ente; 2.ª, este se predica de las creaturas, y 3.ª, significa ser, «esse», que es actualidad universal.

Veamos cómo San Alberto fundamenta cada una de estas partes. Indicaremos antes los filósofos que han mantenido esta misma sentencia:

47. Después de haber recordado las diversas clasificaciones del ente se nos presenta el interrogante: ¿Para San Alberto el *ente*, sujeto propio de la Metafísica, es algún ente particular, o más bien. el ente en cuanto ente? La respuesta no ofrece duda alguna. La *Filosofía Primera*—así llama constantemente a la Metafísica en los comentarios parafrásticos a los libros metafísicos de Aristóteles—, *tiene como sujeto al ente en cuanto ente.* «Ideo—escribe—cum omnibus Peripateticis *vera* dicentibus, videtur quod ens est subiectum in quantum ens» (131). Y en otro lugar: «Ostendamus igitur... quod videlicet sit scientia quae speculatur ens in quantum ens, et quod haec scientia sit ista sapientia» (132).

Patrocinadores de esta sentencia—ha dicho el Santo en el primero de los textos anteriores—, han sido todos los Peripatéticos. Y ciertamente lo ha sido el fundador del Peripato. Escribe Aristóteles: «Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y los accidentes propios del ser. Esta ciencia es diferente de todas las ciencias particulares» (133). Y en otro lugar: «Y a ella (la Filosofía Primera) pertenece estudiar el ser en cuanto ser, la esencia y las propiedades del ser en cuanto ser» (134).

Lo mismo afirma Alejandro de Afrodisia, el gran comentarista de Aristóteles: «El sujeto de la Filosofía Primera—escribe—es el ser en cuanto ser, sus principios y causas y las cosas que pertenecen al ser por sí mismo» (135).

---

(131) *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. cit., p. 4, 51-53.

(132) *In IV Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. cit., p. 162, 45-49.

(133) «Est quaedam scientia, quae speculatur ens, prout ens est, et quae ei per se insunt. Haec autem nulli earum, quae in parte dicuntur, eadem est». *III Met.*, c. 1, n. 1, ed. Didot, t. 2, p. 500.

(134) «Et de ente prout ens est, ac quid est, et quae ei insunt, prout ens est, speculari huius—Philosophiae Primae—est». *V Met.*, c. 1, n. 9, ed. cit., t. 2, p. 535.

(135) *In Aristotelis Metaphysices Commentaria*, ed. Hayduck, Berolini 1891, p. 240, 33-34; Cf. *loc. cit.*, p. 239, 6-9.

Entre los filósofos árabes han defendido esta misma sentencia Avicena y Algazel. Dice Avicena: «Ahora bien, se te ha puesto de manifiesto con todo esto, que el ente en cuanto ente es común a todo y que debe ser considerado como el sujeto de este Magisterio» (la Filosofía Primera) (136). Y Algazel escribe: «Scientiae vero divinae subiectum est id quod est communius omnibus, scilicet, *esse*, simpliciter et absolute. Quod autem quaeritur in hac scientia sunt consequentia ipsum esse inquantum ipsum est esse tantum» (137).

48. San Alberto propone dos argumentos, tomados fundamentalmente de Aristóteles (138), para probar, que el ente en cuanto ente es el sujeto propio de la Metafísica, e indica otro tercero de origen más bien aviceniano.

Ninguna de las ciencias particulares teóricas—dice el primer argumento—, esto es, ni la Física ni las Matemáticas, estudia al ente en cuanto ente, ni los accidentes propios del mismo; pues la Física especula el ente móvil y sus propiedades en conformidad con los principios del ente móvil en cuanto móvil, y las Matemáticas consideran el ente-cuanto y sus propiedades en armonía con los principios propios del ente-cuanto como tal. Sin embargo, es necesario que exista una ciencia que especule el ente en cuanto ente y los accidentes que le siguen en cuanto tal, porque su conocimiento es necesario para alcanzar la perfección de toda ciencia. Pues bien, entre las ciencias teóricas o especulativas, además de la Física y de las Matemáticas—ciencias particulares—, no existe más que la Metafísica o Filosofía Primera—ciencia universal—. A la Metafísica, por consiguiente, corresponde el especular sobre el ente en cuanto ente y sobre sus propiedades. Es decir, el ente en cuanto ente es el sujeto propio de la Metafísica (139).

El segundo de los argumentos de origen aristotélico se formula del modo siguiente. La ciencia que busca las últimas causas y los últimos principios de las cosas tiene al ente en cuanto ente como sujeto propio. Porque toda causa y todo principio es preciso que sea causa y principio de alguna naturaleza; naturaleza, que hablando de últimas causas y últimos principios no puede ser otra que la del ente en cuanto ente, ya que en ella termina toda resolución y todo

---

(136) «Igitur ostensum est tibi ex omnibus iis, quod ens in quantum est ens commune est omnibus his, ut quod ipsum debet poni subiectum huius Magisterii—Philosophiae Primae—.» *Metaphysica*, tr. 1, c. 2, C, Venetiis 1508. fol. 70, r, b.

(137) ALGAZEL'S *Metphysics*, Pars 1, prol., ed. Muckle Toronto 1933, p. 18-21.

(138) Cf. *III Met.*, c. 1, ed. Didot, t. 2, p. 500.

(139) S. ALBERTUS MAGNUS, *In IV Metaph.*, tr. 1, c. 1, ed. Colon., p. 16 p. 161, 58-65.

análisis de las demás naturalezas, y, por lo mismo, es la última de todas. Ahora bien, el sujeto propio de una ciencia es aquel cuyas causas y principios se indagan en tal ciencia; no sus causas accidentales o *per accidens*, sino sus causas esenciales o *per se*, que son las que verdaderamente explican las cosas. Por esto los primeros filósofos al buscar los primeros principios y elementos de las cosas no buscaban los que eran accidentales, sino los esenciales, que son los que convienen a las cosas en cuanto tales. De aquí que la ciencia que tenga que investigar las últimas causas y los últimos principios de las cosas, no pueda tener otro sujeto que el ente en cuanto ente. Y como esta ciencia no es otra que la ciencia Metafísica, verdadera sabiduría humana y ciencia primera, inquisidora de la última explicación de las cosas que alcanzamos por el conocimiento de las últimas causas y de los últimos principios, verdaderamente hay que admitir con todos los Peripatéticos que, el *ente en cuanto ente* es el *sujeto propio de la Metafísica* (140).

El argumento de origen aviceniano tiene como medio de prueba el ser el ente *un predicado común* a todas las cosas que la Metafísica considera (141). Avicena lo propone del modo siguiente: «La Ciencia (divina)... estudia aquello cuya constitución no depende de los sensibles. Algunos de ellos son sustancias, otros cantidades y otros predicamentos, cosas que no pueden tener una idea común que les haga cierto, fuera de la idea del ser... Por lo tanto, el sujeto de esta ciencia es el ente en cuanto ente» (142).

49. Existe en San Alberto un texto que nos parece expresa lo mismo la *extensión* que la *comprehensión* del ente en cuanto ente, sujeto propio de la Metafísica. El texto reza así: «Esse, enim, quod haec scientia considerat, non accipitur contrarium ad hoc, vel illud, sed potius prout est prima effluxio Dei et primum creatum, ante quod non est creatum aliud» (143). Es decir, que el ente en cuanto ente, sujeto propio de la Metafísica para San Alberto Magno, es el *ente creado*, «prima effluxio et primum creatum», no el común a Dios y las creaturas—la *extensión*—; y significa ser, «esse» que es *actualidad universal*, «esse... non contractum ad hoc vel ad illud» —la *comprehensión*.

50. Las razones para fundamentar la *extensión* las ha indicado el Santo en lo que hemos dicho anteriormente; y explícitamente las podemos formular del modo siguiente.

(140) *Ibid.*, p. 162, 49-81.
(141) S. ALBERTUS MAGNUS, *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. cit., p. 3, 64-65.
(142) *Sobre la Filosofía Primera o Ciencia Divina*, c. 2, tr. cit., t. 1, p. 386.
(143) *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. cit., p. 3, 3-4.

El sujeto propio de la Metafísica tiene principios y causas, y es oficio del filósofo metafísico investigar cuales sean esos principios y esas causas. Ahora bien, si el ente en cuanto tal, sujeto propio de la Metafísica, fuese el común a Dios y a las creaturas, Dios, en cuanto de El se predica dicho ente, tendría sus principios y sus causas. Y si tiene principios y causas, ya no es el sin principio, el incausado, el increado, el que existe por sí mismo, el subsistente, ya no es Dios. Luego el ente en cuanto ente, sujeto propio de la *Metafísica*, no es común a Dios y a la creaturas, sino el *ente creado* (144).

Dios entra en la Metafísica, según San Alberto, en cuanto es causa del ente común. Algazel expresó esto mismo al escribir: «Incidit autem in hanc sententiam consideratio de causa universi esse» (145). Pues bien, si el ente en cuanto tal, sujeto propio de la Metafísica, fuera el común a Dios y a las creaturas, Dios sería causa de sí mismo en cuanto es ente. Lo que es un absurdo que San Alberto no admite (146). Con razón, pues, el Santo Doctor ha afirmado que el ente sujeto propio de la Metafísica es el ente creado.

51. La *comprehensión* del ente creado, señalado como sujeto propio de la Metafísica, hemos dicho que, para San Alberto Magno se reduce al ser, «esse» que es *actualidad universal*. Esto lo intentará probar el Santo valiéndose de las notas señaladas como esenciales a la Metafísica (n. 6-7).

Si la Metafísica es la primera de todas las ciencias, y como tal debe fundamentar los sujetos y los principios propios de las otras ciencias, su sujeto propio tiene que ser lo primero y bajo la razón formal en la que fundamente tales sujetos y tales principios. Pues bien, la resolución o análisis de sujetos y principios propios de las ciencias particulares tiene como término al ente creado bajo la formalidad de *actualidad universal*. San Alberto ha escrito: «Et utrumque istorum (esse mobile et esse quantum) in *esse*, quod est simplex esse, *actus existens* primae essentiae, quae est in qua stat

(144) «Quoniam requiruntur hic causae primae, quae extremae sunt in resolutione causarum et principiorum». S. Albertus Magnus, *In IV Metaph.*, tr. 1, c. 1, ed. Colon., t. 16, p. 161, 11-12.

«Dictum est quod perscrutandae sunt causae et principia quod est vere ens in quantum est ens et veram dicit naturam entis». *In VII Metaph.*, tr. 1, c. 1, ed. Vives, t. 6, p. 401.

«Entis enim secundum quod est ens, prima principia sunt: et illa oportet sapientem stabilire», *In VI Ethic.*, tr. 2, c. 20, ed. Vives, t. 7, p. 436.

(145) Algazel's *Metaphysics*, Pars 1, prol., ed. cit., p. 4, 33-34.

(146) «Deus in genere causae non potest esse subiectum. Est enim in genere causae efficientis, formalis et finalis, quae nunquam in eamdem rem coincidunt cum materia subiecta». S. Albertus Magnus, *Sum. Theol.*, tr. 1, q. 3, m. 1, ad 2um., ed. Vives, t. 31, p. 15.

omnis compossiti *resolutio ultima*» (147). Y hemos afirmado más arriba con el Santo Doctor (n. 44), que lo último en la resolución es lo primero en la composición. Por lo tanto, el *sujeto propio de la Metafísica* es el ente creado en cuanto significa ser, «esse» que es *actualidad universal* (148).

Es *universal* la actualidad, porque el sujeto propio de toda ciencia teórica siempre es universal. «Scientia non est de singularibus» (149) reza uno de los axiomas filosóficos. Además, tratándose de la actualidad primera, aún no ha recibido forma alguna, que la coarte y limite.

Y es bajo la razón formal de ser, «esse» actualidad, porque el «esse primus actus essentiae» y el «esse primum creatum», que para San Alberto Magno es *simple* (n. 44), procede de la primera causa como *acto* que constituye en el *ser* a todo lo que existe. Además, él es el que responde a la pregunta, que se hace acerca de una cosa al indagar «*an sit*», si es, o existe (150).

52. Esta misma parece haber sido la sentencia de Avicena según se deduce de lo que escribe al hablar de la división de la Filosofía Primera: «Síguese, pues, necesariamente que esta ciencia se divida en partes, de las cuales una investigue las últimas causas, en cuanto son causas de todo ser causado *en cuanto ser;* otras buscan la causa primera de la que fluye todo ser causado *en cuanto causado*» (151). Y en otro lugar escribe: «así, pues, lo más útil es decir esto, a saber, que digas que la certeza es el ser real, pues este se entiende por *ente*, como si dijeras que la certeza de *este* es la certeza *que existe*» (152).

C.

53. San Alberto resuelve los argumentos que parecen destruir las razones en que él ha asentado su propio modo de concebir el sujeto propio de la Metafísica. Veamos en qué consisten esas objeciones y cuál es la solución del Santo Doctor.

---

(147) *In I Metaph.*, tr. 1, c. 1, ed. Colon., t. 16 p. 2, 68-71.

(148) *Ibíd.*, p. 4, 57-68.

(149) Cf. ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora,* lib. 1, c. 31, n. 2, ed. Didot, t. 1, p. 150.

(150) «Ex hoc quod primum est, sequitur quod simplicius sit omnibus aliis; simplicissimum enim est quod in aliud resolvi non potest. Esse autem est, in quo stat resolutio entium; et si illud resolvitur in aliud, sequeretur quod aliud esset prius primo; et ultimus ultimo; quod nullus accipit intellectus». S. ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu universitatis,* lib. 2, tr. 1, c. 17, ed. Vives, t. 10, p. 462.

(151) *Sobre la Primera Filosofía o Ciencia Divina,* c. 2, tr. cit., t. 1, p. 395.

(152) Cf. *Op. cit.*, c. 6, t. 1, p. 394.

La Metafísica—se arguye en primer lugar—es una verdadera ciencia, y toda ciencia tiene este cometido: demostrar las *pasiones* y propiedades de su propio sujeto. El ente en cuanto ente no tiene propiedades o *pasiones*, porque es propio de las pasiones el distinguirse de su sujeto, y del ente en cuanto ente nada se distingue. Luego no puede afirmarse racionalmente que sea el sujeto propio de la Metafísica (153).

Hay dos clases de distinción—responde el Santo Doctor—: una real y otra de razón. Es cierto que las llamadas pasiones del ente no se distinguen de él con distinción real, mas no lo es que no se distingan con distinción de razón. Las *pasiones* o propiedades del ente se conciben como algo que sigue al ente, son sus determinaciones. Y, en cuanto determinaciones o modos de ser tienen un concepto distinto del concepto de ente en cuanto tal. Y en la Metafísica «haec differentia sufficit» para que se den demostraciones, en las que se concluya que tales *pasiones* están en el ente en cuanto ente como en su sujeto (154).

54. El ente en cuanto ente—se objeta—es el primer causado, como se dice en el libro «*De Causis*»: «Prima rerum creatarum est esse, et non est ante illud cratum aliud» (155); puede, pues, predicarse de todas las cosas, mas de él nada puede predicarse. Y si nada se puede predicar de él es imposible que sea el sujeto propio de la Metafísica, ya que por sujeto propio se entiende aquel del que se predican inmediatamente sus *pasiones* (156).

A esta objeción se contesta diciendo: que hay dos clases de sujeto: uno lógico, y otro físico o real. El ente en cuanto ente es sujeto *físico* o real de muchos accidentes, pues son muchos los modos de ser que le siguen y determinan. Todos estos modos se predican de él, como él se predica de todos ellos, aunque no por la misma razón. «Nec dicitur subiectum—escribe San Alberto—sicut species, quae subicitur genere diferentia specifica, sed dicitur subiectum sicut id quod praesupponitur in omnibus sequentibus et omnibus substat eis» (157).

55. Todos admiten, se insiste, la existencia de muchas ciencias, cada una de las cuales nos certifica acerca de una determinada clase de seres. Pues bien, si el ente en cuanto ente fuese el sujeto propio

---

(153) Cf. S. ALBERTUS MAGNUS, *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., t. 16, p. 4, 26-30; *In IV Metaph.*, tr. 1, c. 2, p. 162, 83-86; p. 163, 1-3.
(154) Cf. *Ibíd.*, p. 5, 1-6; p. 163, 18-25.
(155) *Liber de causis*, §. 4, ed. Bardenhewer, p. 166, 19-20.
(156) Cf. S. ALBERTUS MAGNUS, *In IV Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., p. 163, 2-9
(157) *Ibíd.*, p. 163, 9-34.

de alguna ciencia, como en él y en sus principios se fundamentan todos los demás seres y sus principios propios, esta ciencia sería suficiente para certificarnos de todas las cosas. Lo cual quiere decir que todas las demás ciencias no tendrían razón de ser (158).

Dos son los aspectos—se responde—que hay que distinguir en los sujetos y principios de las ciencias particulares: el primero es el de ser sujeto y principio de *ciencia,* y el segundo, el de ser principios y sujetos de *tal* ciencia. En este segundo aspecto lo mismo los sujetos que los principios son *propios* de la ciencia; mas no en el primero que es común a todas la ciencias. El ser y sus principios fundamenta los seres particulares y sus principios; pero esta fundamentación la reciben, no por lo que tienen de *propio,* sino por lo que tienen de *común.* Es decir, no por lo que tienen de tales seres, sino por lo que tienen de *seres.* No son, pues, inútiles las ciencias particulares que deben certificar de lo que es *propio* en sus sujetos y principios. Por eso ha escrito San Alberto: «Et ideo ad sciendas res in propria natura *summe* requiruntur scientiae particulares» (159).

56. Por último se arguye, toda ciencia es *una* y la unidad no la recibe sino de su sujeto propio. El ente no es uno, sino múltiple, pues se dice de muchas cosas y de muy diversas maneras. Señalar, por consiguiente como sujeto propio de la Metafísica el ente en cuanto ente es privarla de su unidad, que es lo mismo que privarla de su razón de ciencia. Y la *Metafísica* no solamente es ciencia, sino la primera de las ciencias. Luego no puede tener por sujeto propio al ente en cuanto ente (160).

Hay dos clases de unidad—se replica—: una, de univocidad, y otra, de analogía. Para que la ciencia sea una no es necesario que su sujeto propio tenga unidad de *univocidad,* es suficiente que la tenga de *analogía.* Y esta es la que tiene la Metafísica. Es cierto que el ente se predica de muchas cosas y de muy diversas maneras, pero tiene cierta unidad. No la unidad de los *unívocos,* que es esencial, ni tampoco la unidad de los *equívocos,* que es puramente nominal, sino la de los *análogos,* que es unidad de proporción. Para San Alberto el ente se dice esencialmente solo de la sustancia, que es el *ens simpliciter.* De las otras cosas se dice o predica en cuanto que son de la sustancia. No todas ellas lo son del mismo modo, mas todas ellas convienen en ser de la sustancia. Y esto es lo que da al

(158) Cf. S. Albertus Magnus, *In I Metph.,* tr. 1, c. 2, ed. Colon., p. 4, 31-37.
(159) *Ibid.,* p. 5, 12-25.
(160) *Ibid.,* p. 55, 61-63, y *In IV Metaph.,* tr. 1, c. 3, p. 163, 37-55.

ente su unidad; unidad que comunica a la Metafísica en cuanto es la ciencia del ser en cuanto ser (161).

57. Considera la Metafísica todas las cosas en cuanto son entes, y en la medida en que lo son. Esta medida no es la misma para todas ellas; por eso, no entran en la consideración del metafísico todas en el mismo plano. Hay un plano *primario* reservado a la *sustancia*, porque solamente la sustancia es esencialmente ente, y hay otro plano *secundario* reservado a los *accidentes*, que son entes en cuanto están en la sustancia y dependen de ella (162). San Alberto escribe: «Quia vero analogum esse dicitur et dependet ad unum cuius simpliciter et primo est ipsum nomen, ideo *proprie* illius primi est ipsa scientia ex quo omnia alia dependent et propter quod accipiunt ipsum nomen commune. Si igitur in analogia entis hoc primum est substantia oportet primum philosophum, qui de ente intendit, habere scientiam substantiarum et quia scientia non habetur nisi per causas et principia, oportet philosophum habere causas et principia substantiarum» (163).

Las frases en que San Alberto parece poner a la sustancia como sujeto propio de la Metafísica o Filosofía Primera, tales como aquella en que dice: «Tota ista pars theoriae est de substantia» (164), no hay que entenderlas en sentido exclusivo, sino en sentido de primordialidad. La sustancia es el objeto primario de la Metafísica y, por eso, es incumbencia del metafísico el investigarla y especularla *primariamente*, pero no *exclusivamente*.

58. Concluimos nuestro estudio sobre «El sujeto de la Metafísica en San Alberto Magno» diciendo que, para el Santo Doctor, el *sujeto propio especial o de atribución*—lo que los modernos filósofos escolásticos denominan objeto *formal quod*—, es el ente en cuanto ente; ente común a las creaturas, y que significa ser, «esse», que es actualidad universal.

Esta misma fue la opinión del gran filósofo árabe Avicena, a quien el Santo tuvo presente al escribir sus paráfrasis a la *Metafísica* de Aristóteles, como le tendría más tarde su discípulo Santo

---

(161) *Ibíd.*, pp. 5, 69-94, y 164, 64-84.

(162) «Quod accidens quidem non est secundum naturam sui essentia aliqua secundum se accepta, quae facit esse aliquod, sed potius est esse quoddam substantiae, constitutum a substantia». S. ALBERTUS MAGNUS, *in VII Metaph.*, tr. 1, c. 4, ed. Vives, t. 6, p. 404, 406.

(163) *In IV Metaph.*, tr. 1, c. 4, ed. Colon., t. 16, pp. 164, 86-88, y 165, 1-7.

(164) «Ex his igitur palam est quod tota ista theoria est circa substantiam; et si quid tangitur in ipsa de accidentibus, hoc non est nisi in quantum accidentia sunt huius entis, quod est substantia». S. ALBERTUS MAGNUS, *In XI Metaph.*, tr. 1, c. 1, ed. Vives, t. 6, p. 582.

Tomás al redactar sus transcendentales comentarios a la misma obra del filósofo de Estagira. Y si adoptó su misma sentencia fue por haberla encontrado más racional y conforme a la verdad que la de Averroes, por ejemplo, a quien también tuvo presente al escribir sus comentarios.

59. Hemos de advertir—aunque sea ya al final de este trabajo—, que San Alberto llama en sus obras de comentarista la atención del lector, a fin de que no considere como doctrina suya propia la que está exponiendo (165). De donde proviene muchas veces la dificultad en determinar el auténtico pensamiento del Santo Doctor. Creemos que esa advertencia no es aplicable a nuestro caso. En primer lugar, porque lo que en las paráfrasis a la *Metafísica* señala como sujeto propio de la Filosofía Primera, lo asigna también en otras obras suyas que no son comentarios (166). Y en segundo lugar, porque la principal fuente de nuestro estudio ha sido una de las digresiones en la paráfrasis a la *Metafísica* de Aristóteles (167), y en esas digresiones, por regla general, habla en nombre propio y expone, por lo tanto, sus propias convicciones.

60. Se encuentran algunas frases en los comentarios parafrásticos de los libros de la *Metafísica* en las que parece que San Alberto limita la razón de ente creado a *las cosas materiales*. Tal es aquella en que dice: «Qua licet sit de Deo et *divinis*, est tamen de *his* secundum quod illa sunt principia universi esse» (168). Y es claro y evidente que si a Dios por ser principio del ente común, sujeto propio de la Metafísica, se le excluye de su predicación, lo mismo se debiera hacer con las cosas divinas (divina); y como estas cosas divinas son sustancias inmateriales, el sujeto propio de la Metafísica se limitaría en su extensión al *ente creado material*.

En este supuesto su sentencia coincidiría—por lo que se refiere a la *extensión*—con la de su discípulo Santo Tomás, quien nos ha dejado escritas estas trascendentales palabras: «Non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune.

---

(165) «In his autem quae deinceps dicemus, nemo arbitretur quod aliquid dicamus de nostra sententia», in XI Metaph., tr. 2, c. 1, ed. Vives, t. 6, p. 609. Cf. MEERSSEMAN, *G., Introductio in opera omnia. B. Alberti Magni*, p. 6-9.

(166) «Sicut ens subiectum dicitur primae philosophiae, quia unum et multa, potentia et actus, et ens necesse et ens possibile probatur de ente». *Sum. Theol.*, Pars I, q. 3, m. 1, ed. Vives, t. 31, p. 14.

«Et ideo est quidem ens primum subiectum philosophiae; quia subiectum Philosophiae est de quo praedicantur passiones et differentiae». *In I Sent.*, dist. 3, A, a. 1, ed. Vives, t. 25, p. 93.

(167) «Et est digressio declarans, quid sit huius scientiae *proprium* subiectum». *In I Metaph.*, tr. 1, c. 2, ed. Colon., t. 16, p. 3, 27-28.

(168) *In VI Metaph.*, tr. 1, c. 3, ed. Vives, t. 6, p. 365.

Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem causae alicuius quaesiti.» Y poco antes había escrito: «Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi» (169).

Si al señalar la *comprehensión* no llegó a la perfección de su discípulo, nosotros señalamos como causa la enorme influencia que sobre él ejerció *la doctrina del primer causado* patrocinada por el *Liber de Causis*, de tendencias neoplatónicas y que el Santo Doctor consideró como el coronamiento de la ciencia metafísica (170).

De todas maneras es preciso reconocer el gran esfuerzo de San Alberto por hacer «comprender a los latinos» las obras de Aristóteles y, en nuestro caso, el *sujeto propio* de la Filosofía Primera, la *Metafísica.*

B. Turiel, O. P.

(169) *In Metaphysicam Aristotelis commentaria, prol.*, ed. Cathala, Torino 1926, p. 2. «Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quo alio nomine metaphysica dicitur». S. Thomas, *Expositio super librum Boethii «De Trinitate»*, q. 5, a. 4, ed. B. Decker, Leiden 1955, p. 195, 6-9.

(170) «Propter quod iste—Liber de causis—primae philosophiae coniungendus est, ut finalem, ex ista recipiat perfectionem». S. Albertus Magnus, *De causis et processu Universitatis*, lib. 2, tr. 1, c. 1, ed. Vives, t. 10, p. 434.

NOTAS

Reflexiones sobre el Concilio

La Iglesia vive la fiebre de concilio. Como todos los acontecimientos extraordinarios, aquel insólito anuncio de Su Santidad Juan XXIII sorprendió al mundo desprevenido en absoluto. El primer movimiento sería de cierta confusión: ¿Será eso posible en el siglo xx?

A la hora actual la respuesta no puede ser más sencilla: sí, los hechos nos lo dirán dentro de unos meses, lo mismo que hoy nos recuerdan que la era de los concilios no fue clausurada con la definición de la infalibilidad del Papa, como pensaban algunos (2).

Una vez más en la historia de la Iglesia el Espíritu Santo llama de una manera especial a las puertas de cada cristiano y despierta la conciencia de aquellos—muy numerosos por cierto—que, inconscientes, añoraban la unidad perdida del redil del único Pastor.

A tres años del anuncio, esta fiebre crece cada día. El estado actual de la cristiandad pudiera expresarse con las palabras de una autorizada revista francesa: «La Iglesia vive en estado de concilio» (3). Numerosas editoriales, por propio interés, por prestigio o por simple casualidad, pueden presentar ya su obra sobre el concilio; gran número de publicaciones periódicas cuentan con su número extraordinario sobre el concilio. Nosotros, para quienes el concilio ha sido inspirado, poseemos lo más esencial. Entre esos millares de páginas diciéndonos lo que será el concilio y lo que no será, lo que se

---

(1) 25 de enero 1959, AAS, 51 (1959), p. 68. Trad. en *Ecclesia,* 11 de abril 1959, p. 9.

(2) P. RICHARD: *Le concile de Trente,* Prólogo a *Histoire des Conciles* de HEFELE-LECLERCQ, t. IX A, París 1930, p. 8; J. MEYENDORFF (ortodoxo) en *Esprit* diciembre 1961, p. 793; H. JEDIN *Brève histoire des conciles,* trad. del alemán, Tournai, Desclée, 1960, p. 202.

(3) *Informations Catholiques Internationales,* 1 de enero de 1961.

ha de discutir y lo que no se ha de discutir, lo que ha de resultar y lo que no ha de resultar (4), nosotros tendremos el concilio mismo donde la ilusión de muchos se hará realidad y la desilusión de otros —¿por qué no decirlo?—será el fruto de esperanzas incontroladas. «El siglo XX tendrá su concilio.»

Ahora bien, las ilusiones legítimas que el concilio ha de colmar tienen una base, y de esa base somos todos responsables desde el día que un concilio fue anunciado a la Iglesia universal. Nuestra labor de concilio no consiste en dejar trabajar a todos aquellos que generosamente han cargado con la mayor responsabilidad, ni siquiera en aceptar con espíritu de obediencia las directrices que se nos impongan. Todo aquel que se sienta solidario de la verdad—y en este caso nadie puede darse por excluido—tiene un papel muy importante que desempeñar, papel que el Santo Padre y el episcopado nos han recordado repetidas veces (5).

Los que añoran la unidad perdida de la Iglesia, decimos, son mucho más numerosos de lo que pudiera pensarse. Hay cristianos de conciencia recta, hombres de buena voluntad que, al volver los ojos al cristianismo y verle presa de divisiones intestinas y de luchas fratricidas, no pueden menos de sentir la angustia de algo esencial que falta a su condición de redimidos de Cristo. Cristianos que quisieran amar con el amor universal del Maestro, se ven detenidos en el umbral de su misma morada por barreras de incomprensión y de indiferencia que impiden la armonía en la marcha hacia el mismo destino y son una piedra de escándalo para los que en su vida buscan una senda. No es extraño, pues, que el anuncio de un concilio en la Iglesia católica haya abierto a la esperanza el afecto de cuantos aspiraban, de una forma más o menos explícita, a la unidad del redil de Cristo:

> «La exigencia de la unidad se hace sentir en el corazón de un inmenso número de cristianos de una forma más imperiosa que nunca... Será una paradoja, sí, pero paradoja de un sufrimiento de donde brota el amor. Sufrimiento de divisiones confesionales hechas más intolerables aún ante el desafío lanzado a la religión de Cristo por todas la fuerzas materialistas o ateas» (6).

---

(4) *Declaración colectiva del episcopado español*, en *Ecclesia*, 18 de febrero 1961, p. 7.

(5) Cf. *Discurso de Su Santidad al Seminario Mayor Romano el día* 12 *de sept.* 1960; trad. en *Ecclesia*, 24 de sept. 1960, p. 5; Carta encíclica *Celebrandi Concilii Oecumenici*, trad. en *Ecclesia*, 29 de abril 1961, p. 5; *Alocución del* 14 *de nov.* 1960 en AAS, 52 (1960), p. 1.009; *Declaración colectiva del episcopado español, l. c.*, p. 9; B. DREHER, *Les laics et le concile*, en *Evangéliser*, 16 (1961 p. 263.

(6) M. BOEGNER (antiguo presidente de la Federación Protestante de Francia): *Du colloque de Poisy au Concile du Vatican* en *Le Figaro*, 9-10 de septiem-

Con el mismo espíritu de entusiasmo fue recibido el anuncio de tan grande acontecimiento en ciertos sectores del protestantismo en Suecia:

> «El Papa convoca un concilio, donde, sin ideas preconcebidas, se buscarán las posibilidades de restablecer la unidad religiosa. Los cristianos de todas las confesiones verán la posibilidad de volver a la Iglesia-Madre, y así serán cicatrizadas las llagas del Cuerpo de Cristo provocadas por tantas separaciones absurdas. Para nosotros, en Suecia, pudiera ser una ventaja entrar en la profundidad y la riqueza de pensamiento y de cultura de la comunidad universal en vez de seguir cultivando nuestro ideal provincial. No debiera sernos difícil volver a la Iglesia de nuestros padres, porque la Iglesia Católica ha reinado en nuestro país durante 400 años» (7).

En vano intentaríamos dar un resumen de tantas declaraciones rebosantes de agradecimiento nacidas más allá de las fronteras del catolicismo; como más significativas veamos, sin embargo, las palabras de un miembro acreditado del protestantismo:

> «Uno de los mayores escándalos para los que no conocen a Jesucristo, o para los que se han alejado de la Iglesia, es que los cristianos, que pretenden vivir de la caridad, estén divididos entre ellos mismos y no lleguen a esta comunidad visible tan ardientemente deseada por el mismo Cristo... Este segundo concilio ecuménico Vaticano es en primer lugar para nosotros una gran esperanza en vistas a la unidad de todos los cristianos. Nosotros esperamos y estamos seguros que los obispos católicos reunidos en Roma tendrán como primera inquietud el ser comprendidos por todos los no católicos profundamente deseosos de una unidad visible» (8).

Que el concilio ha levantado una ola de simpatía es un hecho incontestable, ante el cual el católico no puede permanecer indiferen-

---

bre 1961.—Compárese esta declaración con la carta dirigida por Su Eminencia el Cardenal BEA, presidente del Secretariado para la unión de los cristianos al obispo coadjutor de Estrasburgo el 28 de Oct. 1961 en *Documentation Catholique*, n.° 1364, col. 1447.

(7) Citado en *Irénikon*, 32 (1959), p. 491.

(8) M. THURIAN (Hermanos de Taizé) en *Doc. Cath.* n.° 1344, col. 106.—Cf. en el mismo espíritu R. SCHUTZ (prior de la comunidad protestante de Taizé) quien antes de responder a la encuesta organizada por la revista *Esprit* declaraba: «quisiera señalar mi intención profunda de no emitir un juicio sobre las instituciones de la Iglesia romana, Iglesia que amo porque veo en ella el Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo... Responderé pues con un espíritu de humildad. Un espíritu de humildad porque tengo conciencia de llevar en mi carne un fermento de división que se opone a la unidad cristiana», p. 830. El mismo artículo publicado en *Doc. Cath.* n.° 1344, col. 103.—Cf. en *Irénikon* 32 (1959), p. 368 la crítica a una obra de espiritualidad de Roger SCHUTZ donde el autor expone el mismo pensamiento de una forma aun más patética; S. NEILL (de la iglesia anglicana) en *Esprit*, diciemb. 1961 p. 807.—Cf. algunas de las declaraciones del Dr. FISHER después de su visita al papa, recogidas en *Vers l'Unité Chrétienne*, nov-diciemb. 1960, p. 87 y en *Ecclesia*, 14 de enero 1961, p. 19; N. STRUVE (ortodoxo), *Esprit*, *l. c.*, p. 801.

te (9), simpatía que trasciende los límites del concilio para fijarse en el catolicismo en sí, e incluso en la persona de Su Santidad Juan XXIII como cabeza de la Iglesia de Roma. Faltaríamos, sin embargo, a la verdad ante los católicos y a la justicia para con los hermanos separados si pasáramos en silencio el aspecto negativo de las reacciones, tanto más cuanto que a veces, duras en extremo, vienen hermanadas a esos retazos de simpatía que pudieran hacer pensar al católico poco avisado en una comunidad incondicional de ideas:

> «El género de invitación que dirige a los no católicos el Papa actual—nos dice un pastor protestante—es rigurosamente el mismo... que el de 1868 (10) y, por consiguiente, los turiferarios del Vaticano en la prensa, en enero de 1959, se han equivocado de medio a medio... ¿Qué podrá decir un concilio exclusivamente católico romano para abrir el camino a una unidad cristiana que, desde el comienzo, está ya irremediablemente dirigida? La unción de una «dulce invitación» no modifica en modo alguno el fin último: se ha barrido la nieve junto al castillo de Canosa y las flores adornan la entrada, pero Canosa continúa siendo Canosa» (11).

Esto bastaría para convencer a los que se hacen ilusiones sobre la unidad de los cristianos, de que el camino no es tan fácil ni tan corto como pudiera pensarse a primera vista; no son ésas, sin embargo las únicas ni las más modestas declaraciones:

> «La opinión de Pedro BOURGUET... es por cierto bastante significativa del clima de una parte importante del protestantismo francés, y sin duda alguna esa opinión encuentra ecos en el protestantismo holandés, escocés, suizo y alemán» (12).

Que las opiniones de ciertos protestantes no son las opiniones del protestantismo no cabe la menor duda; por si alguien quisiera llamarse a engaño tampoco faltan quienes nos lo recuerden:

> «Porque en el protestantismo ciertas creaciones originales y ensayos particulares levantan con osadía puentes sobre los fosos cavados entre él y Roma, pudiera alguien estar tentado a concluir en

(9) Menos explícitas aunque no menos significativas son las reacciones de numerosos círculos protestantes provocadas a veces por las cualidades personales de S. Santidad Juan XXIII. Cf. Card. A Bea, *Il concilio Vaticano sulla via dei protestanti*, en *La Civilità Cattolica*, 16 de sept. 1961, p. 561.

(10) Recuérdese como la invitación de Pío IX fue desdeñosamente rechazada por juzgarla «un insulto y un desafío, como una solicitación mal disfrazada a volver a la corrupción de la edad media y a la dominación universal de los Papas». F. MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise*, t. VIII, p. 523 (N. d. l. R.).

(11) P. BOURGUET, (Presidente del Consejo Nacional de la Iglesia Reformada de Francia), *Opinions sur le Concile* en *Revue Reformée*, 1.º trimestre 1961, cit. en *Doc. Cath.*, n.º 1360, col. 1179.

(12) A. FINET (pastor protestante), en *Réforme*, 29 de abril 1961.

un consentimiento de todo el protestantismo. Eso no es exacto, y sin duda, ese es el grave error de la comunidad de Taizé, de quien se piensa muy bien aquí, pero que en este punto se equivoca» (13).

Estas declaraciones tienen el mérito de darnos una idea exacta del clima en que se encuentra el concilio unos meses antes de su apertura, y de la dirección que deberán tomar las discusiones cuando el problema de la unidad entre en juego.

Es un hecho incontestable, por otra parte, que el tema de la unión será tratado en el concilio sólo de una forma indirecta. El esfuerzo principal estará orientado en el sentido de una renovación interna de la Iglesia con el fin de poder presentarla a las otras confesiones «sin mancha y sin arruga». Ese será el primer paso para que en ella vean la Iglesia de Jesucristo, la verdadera, la única Iglesia (14).

Ante estas reacciones de los hermanos separados en uno y otro sentido, el peligro del católico es manifiesto. ¡Son tan atractivas las posiciones extremas!

Aquel que examine a la ligera las muestras de entusiasmo de nuestros hermanos separados, estará tentado a concluir—como diría P. Bourguet—en la victoria definitiva de Roma, y con más razón aún si vive convencido no sólo de la verdad del cristianismo al que pertenece, sino de la oportunidad de todo medio para defenderla y para conservarla. Su actitud le conduciría irremediablemente a ver las cosas desde el punto de vista de un frío juridismo y, en definitiva, a adoptar posiciones injustas: «ellos se apartaron de la verdadera Iglesia, justo es que ellos vengan a su encuentro; no tenemos por qué hacernos solidarios de sus errores». Nada más cierto ni más inoportuno al mismo tiempo. La victoria de unos supone la derrota de los otros. Ahora bien, si la unidad de los cristianos ha de ser algo más que la tendencia al mismo fin sometidos a las mismas leyes, si ha de estar basada en la caridad que Cristo tanto encomendó a sus Apóstoles, fácil sería imaginar el valor de una *unidad compuesta* de vencedores y vencidos.

El católico que olvidara esto olvidaría que la Iglesia, en tanto que Iglesia de hombres, y hombres pecadores, tiene también necesidad de críticas, aunque pueda soportarlas en tanto que Iglesia de Dios. Son tan significativas en este sentido las palabras de un teólogo alemán que no resistimos a la tentación de traducirlas por

---

(13) *Ibidem.*

(14) Cf. JUAN XXIII, *Alocución del 9 de agosto 1959* (Doc. Cath, n. 1311, col. 1099), *Ad Petri Cathedram, Doc. Cath.* junio 1959, col 907. Card. TISSERANT, declaraciones a la agencia italiana ANSA, 25 de agosto 1959.

extenso, soportando el riesgo de parecer demasiado prolijos en nombre de los que no puedan consultar la obra:

> «Nosotros podemos sufrir las deficiencias y los pecados de la Iglesia de aquí abajo. A partir de este sufrimiento es como debemos comprender el llamamiento del Papa a la renovación de la Iglesia (como condición previa de una vuelta a la unidad)... No estamos obligados ante el mundo a obrar como si entre nosotros todo fuera inmejorable. Podemos mostrar nuestras necesidades, nuestras miserias y nuestra vergüenza. El dolor puede llegarnos al corazón, dolor de una Iglesia no renovada, no reformada... Hay una manera falsa de estar satisfechos de la Iglesia, de enorgullecerse de la Iglesia, de entusiasmarse por la Iglesia, tanto entre los sacerdotes como entre el laicado. Consecuencia, si no de una ignorancia perdonable, al menos de un imperdonable juicio ilusorio y superficial, con frecuencia incluso de una ligereza presuntuosa, sobre la situación de la Iglesia en el mundo...

¿Qué esperar, pues, de nuestros hermanos separados? ¿Qué esperar los unos de los otros?

> «Sufrir en común en estos tres sentidos:
>
> a/ Sufrir en común con la *otra* confesión: así pues, nada de alegría perversa, manifiesta o disimulada, sino una simple y leal comunidad de sufrimiento. ¡Cuántos cristianos hay aún que, con una satisfacción oculta, continúan esparciendo en sus conversaciones, predicaciones y publicaciones las debilidades, escándalos y fracasos de la otra confesión, sean verdaderas o falsas, doctrinales o prácticas; que atentan sin piedad al honor confesional, y que van incluso hasta la difamación!
>
> b/ Sufrir en común con su *propia* Iglesia: por lo tanto nada de satisfacción personal en el seno de su Iglesia, sino de inquietud y preocupación por sus abusos y deficiencias. ¡Cuántos cristianos hay aún que no son capaces de ver ni lamentar el desorden si no es en la casa de enfrente y no en la suya; que quieren disculparse acusando a los demás, y que se imaginan que, para borrar toda enemistad en la Iglesia, los hermanos de la casa de enfrente no tienen más que pasar a la suya «cuidadosamente preparada».
>
> c/ Sufrir en común por la *división* de la Iglesia: no acomodarse pues a esa división como si se tratara de algo sin interés, sino tener parte en ella con un sentimiento de dolor. ¡La división de la Iglesia es un escándalo! Pero ese escándalo es mayor por el hecho de haber, aun hoy día, gran número de cristianos de ambas confesiones—sin excluir teólogos y pastores—a quienes ese escándalo les deja indiferentes, por no considerar la división de la cristiandad más que como una deformidad lamentable y no como una profunda herida, fuente de innumerables males, que es necesario curar a toda costa; por preocuparse de mil pamplinas religiosas y no del deseo de Nuestro Señor en la víspera de su muerte: ¡Que todos sean uno! ¿Serán capaces las palabras y los actos del Papa de despertar tanta conciencia dormida?» (15).

---

(15) H. KUNG, *Concile et retour à l'unité,* trad. franc. París 1961, p. 33-36 passim.

Quizá a alguien le parezcan duras estas palabras. Examíneselas con la mano en el corazón, y el que esté libre de las acusaciones que ellas representan, lance la primera piedra; porque es muy fácil—como diría su mismo autor—«dar lecciones de natación estando tranquilamente a la orilla». Quienes han seguido de cerca la vida de la Iglesia no pierden ocasión de recordarnos esa gran verdad. El P. Congar llega a afirmarnos: «No es esta la ley del trabajo ecuménico, por la cual es necesario pasar si se quiere hacer algo más que discursos en el sentido de la unidad: somos herejes los unos para los otros y por eso creemos tener algo que hacer en común» (16).

Esta actitud de que hablamos, lejos de excluir toda crítica constructiva, es el mejor medio de preparar un ambiente de mutuo examen, de un examen de conciencia en común, sin olvidar que la corrección fraterna ha de suponer una auto-corrección: «La presentación crítica de las deformaciones humanas inherentes a la Iglesia es la condición previa de toda reforma de la Iglesia. ¿Cómo serían eliminadas las deficiencias y los defectos si no fueran antes señalados? ¿Y cómo muchos podrían callar lo que debe ser formulado para un progreso interior de la Iglesia, en lo cual piensan y por lo cual sufren otros muchos?» (17). En el concilio habrá críticas probablemente duras. ¡Quiera el Señor que sus intereses no queden supeditados en ocasiones a los pobres intereses de los hombres!

Este peligro que hemos señalado pudiera estar fuertemente anclado en la firme convicción de poseer una verdad que se defiende por sí misma: «nosotros poseemos la verdad; a los otros el hacer lo necesario por hallarla de nuevo». ¿Qué es lo que da al católico tal seguridad, el hecho de haberlo oído así durante toda su vida de labios de sus pastores? Con ese sencillo argumento cuentan todas las confesiones. No hablamos ahora, es natural, de esas verdades explícitamente contenidas en el depósito de la revelación o explicitadas por el Magisterio auténtico y legítimo de la Iglesia. También en torno a ellas existen graves diferencias entre las diversas confesiones. Hablamos más bien de esas verdades a veces ilusorias, mucho más fáciles de admitir que de probar. ¿Cuántas de esas verdades resistirían una crítica fraterna, pero profunda?

---

(16) Y. CONGAR, *Le concile oecuménique, l'Eglise et les Autres*, en *Lumière et Vie*, n.º 45, p. 92.
(17) H. KUNG, *o. c.*, p. 39.

En definitiva el católico no puede permanecer inconmovible en su posición de posesor de la verdad perfecta mientras haya en el mundo cristianos de buena voluntad que creen no poder pertenecer a la Iglesia Católica si en algo estiman ser cristianos auténticos (18), mientras haya hombres bautizados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo que ven en el catolicismo una desviación de la doctrina de Cristo.

La actitud de posesores de la verdad perfecta cerraría toda vía de solución al problema que hoy se plantea ante nosotros, y ese problema «no le plantea la existencia en el mundo protestante de hombres vacíos de toda sustancia cristiana, sino más bien la existencia en ese mundo de cristianos separados de nosotros que, precisamente como cristianos, juzgan deber estarlo» (19).

Si el católico no puede permanecer insensible ante aquel que por deber de conciencia se ve obligado a mantenerse lejos del catolicismo, ¡con cuánta mayor razón ante el hermano que, consciente del escándalo de la división, se ofrece a hacer la crítica de su posición tradicional, posición que recibió en herencia como verdadera! Estos hombres de buena voluntad pesan mucho en la conciencia del Papa: «También ellos llevan el nombre de Cristo sobre su frente, leen su Evangelio santo y no son insensibles a las inspiraciones de la piedad religiosa, de la caridad benéfica, fuente de bendiciones» (20).

Terminaremos esta reflexión diciendo que el problema ecuménico tal como se presenta hoy día no puede ser el problema exclusivo de una nación, de un continente o de una confesión. Si cada uno adquiere la conciencia de sus propias deficiencias, comprenderemos pronto que todos tenemos algo que decirnos mutuamente.

Hemos hablado al principio de exigencias desmesuradas y de críticas constructivas; faltaríamos de nuevo a la justicia, y nuestras reflexiones darían una vista parcial de la realidad, si no dijéramos dos palabras sobre ese aspecto tan patente del problema.

Numerosos católicos quisieran responder con tanta o mayor buena intención que los hermanos separados al llamamiento del Papa a la renovación interna como base de un diálogo fraternal. Esto no sería en modo alguno reprochable si la prudencia no quedara

---

(18) Cf. H. VOLK, *L'unité de l'Eglise et la division du monde chrétien*, en *Unité de l'Eglise et tâche oecuménique*, París 1961, p. 36.

(19) *Ibid.*, p. 68. Cf. D. L. EDWARDS (de la iglesia anglicana) en *Esprit*, dic. 1961, p. 822ss.

(20) JUAN XXIII, *Mensaje de Navidad de 1958, Ecclesia*, 3 ener. 1957, 7.

prisionera de esa buena intención. Por eso hemos visto al episcopado en ciertas ocasiones poner en guardia contra posibles «desviaciones y entusiasmos prematuros». Amar lo bueno del hermano sí—sería una falta de caridad y aun de justicia cerrar los ojos a la evidencia cuando se trata de ponerse de acuerdo sobre la verdad—, pero ceder un punto de verdad para que la armonía reine entre los hermanos, sería hacer una caricatura de la unión y al mismo tiempo de la verdad:

> La caridad no debe favorecer una cierta corriente que, bajo el pretexto de excusar a los disidentes, tiende a exagerar con dureza e injusticia los golpes dirigidos por los católicos al origen y durante la separación. Está muy bien confesar nuestras faltas y las de nuestros padres, y humillarnos ante Dios y ante los hombres, pero no es conforme a la verdad ni a la caridad el acusar a los católicos con un celo amargo, como si fueran los otros los que tienen razón. Y aún sería peor el que, bajo pretextos irénicos, esta culpabilidad católica se extendiera a las formas auténticas de la vida de la Iglesia de aquel tiempo y de la actualidad, como si ellas fueran obstáculo a la unión, y como si nuestra vida cristiana católica debiera adaptarse a formas extrañas a la Iglesia, y por tanto inaceptables (21).

La crítica, incluso una crítica vehemente, puede ser en ciertas ocasiones un deber, mas para ser constructiva ha de inspirarse en la verdad y no sólo en el amor: «Abrazados a la verdad en todo, crezcamos en caridad, llegándonos a Aquel que es nuestra cabeza, Cristo» (22). ¿De qué serviría ponerse todos de acuerdo para seguir en común un camino errado? «El cristiano no ha de ser de esos que por ingenua satisfacción de sí mismos, por servilidad pusilánime, o por una satisfacción falsamente considerada como fidelidad a la Iglesia, creen que es necesario aprobarlo todo o excusarlo todo» (23). Cuando la verdad entra en juego, la verdad incontestable como es la verdad revelada, ni siquiera el evitar un escándalo, es razón suficente para que los intereses humanos se la antepongan: «Si un escándalo viniese a causa de la verdad, más vale admitir el escándalo que abandonar la verdad» (24).

---

(21) *Carta pastoral de Mons.* G. MODREGO, Arzobispo-Obispo de Barcelona, *Boletín Oficial del Obispado de Barcelona*, 1961, pp. 312-332. De la carta pastoral de Mons. Modrego se hicieron eco diversas publicaciones extranjeras, destacando entre ellas la del *L'Osservatore Romano*, (27 agosto 1961, p. 2), donde se hace un resumen y comentario firmado por Mons. P. FELICI, Secretario de la Comisión Central Preparatoria del Concilio Ecuménico Vaticano II. Cf. *La Civiltà Cattolica*, a. 112, 1961, v. 3, p. 643; *Etudes*, 311 (1961), 106; *Doc. Cath.*, n.º 1360, col. 1157.

(22) *Efes.*, 4, 15.

(23) H. KUNG, *o. c.* p. 38.

(24) S. GREG. MAGNO, *In Ezech, Hom.* 7, PL, t. 76, col. 842 D.

Por estos motivos Su Eminencia el Cardenal Agustín BEA, presidente del Secretariado para la unión, en sus publicaciones y conferencias, no ha perdido ocasión de prevenir malentendidos y cortar las alas a esperanzas excesivamente eufóricas. Poco después de la creación del Secretariado exponía de modo objetivo las dificultades que se habían de oponer a la unión por parte del protestantismo; sin embargo, juzgaba un deber el declarar: «Ningún amor de los hermanos separados podría conducirnos a tocar en lo más mínimo el depósito sagrado de la fe... Ningún católico bien instruido creerá que el concilio pueda o quiera cambiar ni siquiera un solo dogma» (25).

Esa actitud, digna de una Iglesia que no defiende su propia verdad, sino aquella que le ha sido encomendada, fue adoptada nuevamente y de forma más explícita por el mismo Cardenal BEA en una conferencia celebrada en París (26).

> «Manifestaríamos un amor mal entendido a la unidad y a nuestros hermanos separados si quisiéramos inducir en ellos la esperanza de que sólo se les exigirá la admisión de los dogmas fundamentales; que se ha de renunciar por nuestra parte a hacer que los decretos dogmáticos del concilio de Trento sean aceptados; que estamos dispuestos a revisar el dogma del Primado o de la Infalibilidad del Papa. Lo que la Iglesia Católica ha declarado una vez como artículo de fe, no lo ha hecho arbitrariamente sino bajo la inspiración del Espíritu Santo, de ese Espíritu que Jesús ha prometido a su Iglesia» (27).

Ante estas declaraciones es fácil imaginar el eco que tendrán en el concilio proposiciones formuladas en este sentido: «Si el próximo concilio admitiera únicamente que la Iglesia romana ha podido equivocarse en el pasado, pudiera ser que eso cambiase el mundo... Desearíamos, evidentemente, que el concilio revocase el decreto de 1870 sobre la infalibilidad del Papa» (28). ¿No equivaldría esto a decir que Jesucristo no envía a su Iglesia el Espíritu que la prometió antes de dejar el mundo, o lo que es peor, a afirmar que el Espíritu Santo se equivoca? La Iglesia opondrá su «non

---

(25) Card. BEA: *Il concilio sulla via dei protestanti: consensi e difficoltà*, en *La Civiltà Cattolica*, 16 sept. 1961, p. 568.

(26) Sus palabras llevaron la desilusión a muchos de sus auditores católicos, juzgándolas sin duda intransigentes; por el contrario ciertos círculos protestantes agradecen a Su Eminencia el haber expuesto el tema de la unidad en términos que no dejan lugar a duda, y el haber dado fin a esperanzas sin fundamento. Cf. *Inform. Cath. Intern.*, 15 de febr. 1962, p. 28.

(27) *L. c.* p. 20.

(28) D. L. EDWARDS (de la iglesia anglicana), en *Esprit*, dic. 1961, p. 824 y 827.

possumus» con humildad, pero también con energía, aun cuando por ello tuviese que escuchar no sólo el «non possumus» del Patriarca de Moscú (29), sino el de cada uno de los hermanos separados. Ello nos hará pensar no en una Iglesia desprovista de la asistencia del Señor y abandonada a sus propios medios, sino en que la hora por El escogida no ha llegado aún.

G. González, O. P.

(29) Cf. *La Croix,* 29 de agosto 1961. Cf. también *Doc. Cath.,* del 5 de noviembre 1961, col. 1392.

Empeño social cristiano según la encíclica «Mater et Magistra»

Más que ninguna otra encíclica social la «Mater et Magistra» insiste sobre la necesidad urgente con que los católicos deben traducir en actuaciones prácticas la doctrina social de la Iglesia. Especialmente la cuarta parte de la Encíclica puede decirse, en este sentido, programática. Es como una conclusión exhortativa y dinámica de toda la doctrina expuesta en las partes precedentes, que señala a los católicos un horizonte de acción social de gran amplitud y responsabilidad.

Vamos a ofrecer ante todo un resumen, poniendo después de relieve algunos elementos principales.

Comienza el Sumo Pontífice deplorando un hecho: que ideologías *incompletas* y *erróneas* invadan el mundo, sembrando errores y suscitando ilusiones, determinando de ese modo una situación íntimamente minada y tendente de por sí a la ruina, sobre todo porque esas teorías quitan a la vida social su verdadero fundamento: el culto a Dios y el sentido de la religión. Destruyen el único principio verdaderamente absoluto, en torno al cual pueda constituirse un orden social dotado de la necesaria estabilidad y consistencia.

El Papa afirma que tales teorías son *incompletas y erróneas;* pueden, pues, contener algún elemento de verdad, pero sepultado en un magma terroso de errores, que muchas veces comprometen su validez y eficiencia práctica.

A ellas opone el Papa la doctrina social de la Iglesia, cuya actualidad celebra y cuya síntesis expone así:

Principio fundamental de tal doctrina es que el hombre particular, el hombre como persona, es fundamento, fin y sujeto (no medio y objeto) de todas las instituciones en las que se manifiesta y actúa la vida social: el hombre entendido en todo lo que es y debe ser,

en el orden natural y en el orden sobrenatural. Este es el primer principio del llamado personalismo cristiano, vía media y superior entre las teorías «incompletas» y «erróneas» del individualismo y del colectivismo.

De este principio la Iglesia ha deducido, especialmente en este siglo, por medio de sacerdotes y de laicos, una doctrina social que responde a las exigencias de la naturaleza humana como tal, de modo que puede ser aceptada por todos, aún prescindiendo de las diferencias étnicas, políticas, culturales, religiosas, ya que conforme a la naturaleza puede ser aplicada a todos los ambientes y a todas las situaciones, por ser universal como la naturaleza misma.

Por eso el Papa, augurando que tal doctrina sea reconocida y traducida en realidades sociales, exhorta a este trabajo no sólo a los católicos, mas también a todos los hombres de buena voluntad.

Siendo ella, en el mundo católico, una parte integrante de la concepción cristiana de la vida, debe ser enseñada ante todo en los Institutos superiores especializados (como los de Roma, París, Lovaina, Madrid, etc.), pero también en los Seminarios, en todas las escuelas católicas, en las parroquias y en las asociaciones, con medios de expresión modernos.

Especialmente se invita a los católicos seglares a aprender esta doctrina, a divulgarla, a inspirarse en ella en su acción temporal, afrontando, a la luz de sus principios, los problemas concretos, de tal modo que los mismos agnósticos y adversarios vean la luz a través de su testimonio.

Pero es preciso, según la Encíclica, no solamente conocer y hacer conocer la doctrina social de la Iglesia, sino también educar y formar a los cristianos para que actúen cristianamente aun en el mundo económico-social.

Es verdad que el tránsito de la teoría a la práctica no es fácil, bien sea por el egoísmo humano que se opone como una barrera a la aplicación de los principios justos, bien por el materialismo de la sociedad moderna, bien por la dificultad objetiva de individualizar las exigencias reales de la justicia en los casos concretos. Mas precisamente por esto la educación debe tender a formar una conciencia cristiana en la vida social y a enseñar un buen método de acción. Se requiere la doctrina, mas también un sano activismo, ya que, dice el Papa en la Encíclica, la educación para la acción se adquiere por medio de la acción, como la educación de la libertad se consigue por medio de la libertad. Es un canon de pedagogía y de metodología social y política muy ensalzado y seguido en la época moderna, cuya verdad elemental es reconocida por el Papa.

Así los seglares, especialmente los inscritos en las asociaciones de apostolado, deben aprender siempre más y mejor de su misma experiencia el camino y el método de la acción, y cultivar, juntamente en la acción, el espíritu de templanza y penitencia que es su alma íntima.

Según la Encíclica, el método práctico de la acción se desenvuelve en tres grados: la búsqueda y la descripción de las situaciones (vía analítica); el juicio y valoración de las mismas según los principios y las directivas de la doctrina católica (vía sintética); la búsqueda y determinación de cuanto sea preciso hacer a fin de que los principios se traduzcan en la práctica según las exigencias y posibilidades de las situaciones (aplicación práctica). Es un procedimiento obvio, que el Papa resume en tres simples palabras: ver, juzgar, actuar.

La educación social cristiana debe abrazar este triple elemento; es decir, debe formar hombres instruidos y dinámicos, que posean criterios de acción y según estos criterios se comporten con sentido de responsabilidad.

Si en la actuación práctica de la doctrina existen divergencias aun entre católicos rectos y sinceros, esto no debe comprometer el respeto recíproco, sino que debe más bien seguirse el otro canon metodológico, esto es determinar los puntos de unidad para una colaboración buena y fructuosa. No se debe perder el tiempo en interminables discusiones, de modo que se descuide, en espera de un «óptimo» futuro, el «bien» que es posible conseguir hoy.

Si después en la acción social práctica conviene a los católicos colaborar con otros, los criterios a seguir, según la Encíclica, son los siguientes:

a) fidelidad y coherencia consigo mismos, sin comprometerse en la moral y en la religión;

b) mas al mismo tiempo lealtad, generosidad y comprensión para los otros en su colaboración con ellos para realizar los objetivos que son buenos o pueden ser reconducidos al bien;

c) pero siempre que la Jerarquía eclesiástica se pronuncie en alguna cuestión, los católicos deben atenerse a sus directrices, porque es derecho y deber de la Jerarquía no sólo enseñar los principios, mas también juzgar de su aplicación en la práctica, en los casos concretos.

En conclusión, la obligación social de los católicos, especialmente los seglares, que están de modo particular llamados al trabajo en el orden temporal, es esta:

1) adquirir una verdadera competencia y seguir las leyes inmanentes a las profesiones y actividades temporales;

2) seguir los principios de la doctrina social de la Iglesia, con íntima confianza y obediencia a la Jerarquía;

3) obrar de tal manera que no se dañen los derechos reales de sus hermanos y no provocar el desprecio hacia la doctrina social de la Iglesia, como sucede cuando no es seguida;

4) evitar en todo caso el peligro de la materialización propia a causa del tecnicismo y del economismo de hoy día para que no acontezca, como decía Pío XI, que el hombre sea corrompido por la máquina mientras que la materia resulta ennoblecida;

5) de ahí que se deba prestar atención a la jerarquía de valores y seguir las indicaciones, que expresan ciertamente el valor real de la economía y del progreso científico-técnico reconocidos y elogiados por la Iglesia, mas también a su función instrumental respecto a un fin superior: el desarrollo de la persona humana en el orden natural y en el sobrenatural.

Volvemos de este modo al principio primero de la doctrina social de la Iglesia, que suministra la perspectiva justa para la acción social y para la concepción misma de la economía. Por fuerza de esta consideración finalística, se puede establecer inmediatamente, por ejemplo, la necesidad de observar la ley del descanso y del culto divino en los días festivos, como exigen la religión, la moral y la misma higiene; por eso el Papa exhorta a todos, a las autoridades, a los empresarios, a procurar esta observancia a los obreros.

El empeño de los seglares católicos en el campo económico y social no se atenúa por la concepción cristiana sostenida por el Papa en la Encíclica. Según él, debe ser aumentada, puesto que no va contra la fe ni contra la profesión cristiana.

Ningún angelismo y ningún aislacionismo en la concepción cristiana, como recuerdan las palabras de Jesús: «No te ruego, oh Padre, que los saques del mundo», sino disciplina de trabajo fundada sobre la convicción de que la Providencia ha dispuesto que cada uno se santifique mediante su trabajo; ahora bien, este trabajo es para casi todos de orden temporal. El trabajo es, pues, un medio de santificación para todo hombre.

Más aún; la misma civilización moderna será rectificada, humanizada y conformada según el cristianismo, si los seglares católicos actúan en ella y despliegan en sus estructuras la misión de la Iglesia conforme a su incumbencia. Su acción, efectivamente, puede obtener este resultado: que mediante la ordenación y apertura a los

valores espirituales y a los fines sobrenaturales, las actividades temporales adquieran mayor consistencia en orden a sus propios fines directos e inmediatos, precisamente porque encuentran en ellos su razón de ser, su validez y funcionalidad. De ahí que sea preciso obrar según la justicia y la caridad evangélicas si se quieren desbaratar los egoísmos, realizar la unión con los demás y así conseguir mejor los propios fines temporales.

Cierra este punto el Sumo Pontífice con llave teológica. Sobre el derecho natural prevalece la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, del que todos los fieles son miembros que reproducen en sí mismos la vida de la Cabeza y obran todo en unión con Ella, aun en la esfera de lo temporal: de ahí el nuevo valor de su actividad y su mayor influjo en la civilización, como fermento que debe vivificar toda la masa.

Y este es el ideal cristiano que ha de perseguirse en el orden temporal: que los cristianos sean el fermento vivo, como los describía ya la Carta a Diogneto (s. III) y como el Evangelio mismo dice del reino de Dios. Existe una maravillosa continuidad y unidad entre las palabras de Cristo y la Encíclica de Juan XXIII.

Los elementos principales, como valores sobresalientes y permanentes de la parte programática de la Encíclica que hemos resumido, parecen ser los siguientes:

1) la insistente exhortación, más acentuada que en otros documentos, al estudio de la doctrina social de la Iglesia y a la educación de los cristianos conforme a sus directrices;

2) la constante llamada a la acción social, especialmente de los seglares, cuya competencia y responsabilidad propia en el orden temporal reconoce plenamente la Encíclica. En este orden toca a los cristianos actuar para la realización de la «consecratio mundi»;

3) el sano practicismo y activismo inculcado por el Papa, quien urge para que no se pierda el tiempo en disputas sino que se pase a la acción;

4) el humanismo cristiano, por así decir; o sea la valoración de la economía, de la ciencia, de la técnica, del progreso, etc., y la exhortación al trabajo en el orden temporal, de suyo bueno, mas todo a la luz del Evangelio y con espíritu cristiano, y más aún como una prolongación a esta esfera del mismo misterio sobrenatural del Cuerpo Místico de Cristo, conforme a la parábola evangélica del fermento que, introducido en la harina, tiene la virtud de convertirla en pan.

Pan del hombre y pan de Cristo; alimento del cuerpo y alimento del alma; elevación de la civilización e incremento de la religión: esta es la síntesis vital que el Cristianismo, hoy como ayer, ofrece al mundo mediante la enseñanza de los Pastores y la acción de los fieles, y que de la Encíclica «Mater et Magistra» debe pasar al campo de las actuaciones históricas por la actividad social que, una vez más, la suprema cátedra pontificia exige a los católicos y a todos los hombres de buena voluntad.

Raimondo SPIAZZI, O. P.
Roma

La psicología social, el individuo y la sociedad

La opinión autorizada del P. Bernardo Mailhiot, O. P.

El P. Bernardo Mailhiot cursó la carrera de Psicología en la Universidad de Harvard y la de Pedagogía en la Universidad de Columbia. Es director de las investigaciones de Psicología Social en el «Centre de Recherches en Relations Humaines» de Montreal y profesor de Psicología Social de la Universidad de Montreal (Canadá).

El P. B. Mailhiot lleva ya mucho tiempo estudiando las relaciones psicosociales entre diversos grupos étnicos. En esas investigaciones, realizadas sobre la población de Montreal, distingue tres etapas:

1) Estudio de la psicología de las relaciones étnicas: donde trató de aclarar las condiciones para hacer evolucionar las relaciones entre los diversos grupos étnicos de Montreal: franceses, ingleses y judíos. Durante cinco años estudió las condiciones mínimas y óptimas. El resultado fue que existían individuos que, a pesar de tener un ambiente democrático, no evolucionan, rehusan evolucionar, de pasar la primera fase: cortesías muy artificiales.

2) En la segunda etapa de su investigación intentó descubrir si existían individuos que, en condiciones óptimas de trabajo, rehusan sistemáticamente trabajar en grupo. Estudió esto con tests apropiados durante tres años. El resultado fue que existen individuos ineptos para el trabajo en equipo, pero con ineptitud provisional; estos individuos pueden evolucionar en sus relaciones psicosociales creándoles un clima de seguridad, sobre todo estableciendo

redes de comunicación para hacerlos verbalizar sus sentimientos. Hay otro tipo de individuos que son caracterialmente ineptos al trabajo en grupo, son alérgicos crónicos a toda autoridad. La causa de este hecho parece radicar en una falsa identificación con la primera autoridad con la que entraron en contacto, al nivel de la constelación familiar.

3) La tercera etapa de sus investigaciones, en la que lleva ya trabajando seis meses, se ordena a poner de manifiesto qué tipo de autoridad es la más propicia para la evolución social del niño, qué tipo de ejercicio de la autoridad parental y qué clase de decisiones en el nivel de la vida conyugal son las más propicias. Para esto ha propuesto cuatro teorías o hipótesis experimentales que deben ser verificadas: *a)* Modelo de subordinación del poder: el padre impone a la madre todas las decisiones; *b)* la madre impone al padre todas las decisiones; *c)* repartición del poder sobre una base *subjetiva* en la cual se consideran como iguales los dos; por ejemplo, la madre dice: «Tú eliges el tipo de automóvil y yo elegiré el color del auto»; *d)* complementaridad: los dos esposos consienten conjuntamente en una decisión común.

Hace falta verificar estas hipótesis para saber qué tipo de ejercicio de autoridad es el más conveniente en la evolución del individuo humano.

—¿Es posible mediante el estudio de micro-grupos hacer conclusiones válidas sobre el funcionamiento y la efectividad de los individuos de un macro-grupo?

Según el estado presente de nuestras investigaciones, se pueden formular ciertas hipótesis de trabajo, todas muy provisionales. El P. B. Mailhiot cree necesario que el estudio del micro-grupo esté más avanzado para poder sacar conclusiones sobre las leyes de los macro-grupos.

—Las conclusiones sobre el funcionamiento y eficacia de las diversas estructuras de grupos, ¿en qué medida dependen de la «psicología de los pueblos»? Es decir, en qué medida puede uno extender las conclusiones hechas sobre un grupo nacional a otro grupo de nacionalidad y cultura diferente?

Es este un punto muy importante. En las leyes de la dinámica del grupo hay que tener en cuenta los factores socio-culturales. Por ejemplo, en las relaciones interétnicas hay determinismos culturales que juegan un papel importante y que dan colorido especial a las relaciones. Para hacerlas evolucionar hay que tener absolu-

tamente en cuenta esos factores, hay que saber qué modelos de estructura predominan en una cultura determinada.

—Desde el punto de vista psico-social, la llamada democracia coloreada por matices americanos ha sido un fallo en muchos países; ¿podrá eso ser efecto de diversidad de culturas?

Existen ineptos para el trabajo en equipo. Esa ineptitud puede ser situacional; es decir, para situaciones determinadas, y ciertamente esas situaciones varían con la cultura.

—¿Qué valor puede aportar la psicología social a la interpretación filosófica de la vida concreta en una sociedad determinada?

La psicología social puede aportar muchas cosas al nivel de factores inmediatos; ella, como todo trabajo científico, se limita a explicar los fenómenos, y si queremos sobrepasar los fenómenos tenemos que echar mano de la filosofía social. Pero la psicología social es ciertamente un preliminar esencial para la elaboración de una filosofía social, porque ésta no puede prescindir de los datos reales, concretos, e indicarlos con la mayor exactitud posible.

—¿Cómo puede influenciar la psicología social la actividad de los grupos sociales?

La psicología social puede mantener a los individuos en un esquema de acción rígido y determinante. Aquí se roza un punto muy interesante, que ha sido estudiado en diversos centros de investigaciones psico-sociales. Si tenemos un contexto autocrático hay una presión hacia la conformidad; en un contexto democrático hay un peligro de presión hacia la uniformidad. En ciertos tipos de organización, cuando se atribuyen poderes mágicos a la dirección, ésta se convierte en una manipulación de los individuos, y eso sin tener en cuenta la libertad del hombre; entonces los individuos son menos creadores, más estereotipados y convencionales en sus acciones.

—¿Se podrían formar estructuras psico-sociales en las cuales, existiendo la uniformidad dinámica, quede aún margen para una cierta actividad personal que por lo menos no impida la personalización del individuo?

Existe esa posibilidad, y es una responsabilidad grande en lo que concierne, por ejemplo, al trabajo en grupo. Se pueden asegurar en los grupos redes de comunicación abierta para que todos los individuos tengan igual posibilidad de participar funcionalmente en el trabajo del grupo y no conviertan las comunicaciones del grupo en su provecho personal; esa es una obligación de los responsa-

bles del grupo para mantener las comunicaciones lo más auténticas posibles, sin filtrajes ni desviaciones. Hay medios suficientes para asegurar una participación muy libre y de cada uno de los individuos. De todos modos, el que dirige los grupos debe considerarse esencialmente como coordenador y jamás como controlador de cada acción de los individuos.

—En la socialización actual, ¿no se están perdiendo o desvalorizando valores insustituíbles debido precisamente a esa organización psico-social; por ejemplo, el verdadero amor interindividual?

Ciertamente hay que tener presente que no todo se puede resolver con los grupos; el equipismo es una especie de actividad que no resuelve muchas cosas; los diálogos de Platón, las sinfonías de Mozart, etc., etc., no pueden hacerse en equipo. Hay, pues, ciertos tipos de actividad creadora que no pueden hacerse sino individualmente. El amor es un verdadero problema, que no puede sustituirse por un cheque; por ejemplo, el problema de los enfermos mentales, rechazados frecuentemente de la familia y de la sociedad, no puede solucionarse construyendo grupos de beneficencia de tipo administrativo; se requiere un contacto real y personal, un diálogo. Las relaciones profesionales también deben ser sobre una base personal; es decir, aquí conservan su ventaja los llamados procedimientos tradicionales.

—¿Qué tipo de autoridad (ejercida) será el más eficaz para el dinamismo religioso?

Es deseable que la autoridad sea ejercida del modo más fraternal posible, pensando que la historia debe formar a los individuos más adultos; hay que favorecer una posición en la cual cada cristiano pueda ejercer una actividad verdaderamente adulta en el cuerpo místico; es muy importante que las relaciones entre la autoridad y los fieles se establezcan sobre una base de mutua confianza, y que la adhesión de los fieles a la autoridad sea lo más libre e inteligente posible. Por esta razón la autoridad debe ejercerse en este caso, según un tipo de causa ejemplar más que de causa eficiente; en la medida en que la autoridad sea motivo de identificación, la adhesión será más libre e inteligente, con más caridad auténtica.

—¿Se podría decir lo mismo para la eficacia de la actividad social referente a las relaciones entre los miembros de la sociedad y los dirigentes?

Lo que la investigación nos permite concluir es que al nivel del micro-grupo, y del micro-grupo de trabajo, la situación democrática

es mucho más eficaz que la autocrática. Pero actualmente no se está en la medida de hacer una extrapolación y de concluir que esa ley se verifica en el plan dinámico. Por eso probablemente hay algo de utopía en las afirmaciones de ciertos investigadores o sociólogos que creen que infaliblemente el régimen democrático tiene una superioridad absoluta sobre los otros regímenes. Eso es debido a que en los micro-grupos el caudillaje democrático es eficaz sólo en la medida en que la gente es adulta emotiva y socialmente. Por eso cabe preguntarse en qué medida puede esa gente jugar de modo auténtico el verdadero juego de la libertad. Queda aún un punto de interrogación, y actualmente el estado presente de las investigaciones no permite una conclusión válida.

Además de lo dicho, la eficacia de esos grupos exige una cierta homogeneidad de los individuos del grupo; homogeneidad desde el punto de vista de la competencia y del punto de vista de la madurez; esto nos lo dicen las experiencias realizadas.

Las investigaciones efectuadas en Francia muestran que la dirección autocrática es definitivamente más eficaz que la democrática en una situación militar.

—El aspecto cultural, ¿influenciaría en el tipo de caudillaje?

Indiscutiblemente que sí. En los estudios de micro-grupos hay que tener en cuenta la variable cultural y hay que hacer correctivos cuando se trata de ver implicaciones de los resultados experimentales en tal cultura. No hay que realizar extrapolaciones de una cultura en otra; al menos el estudio científico no lo permite.

E. Martínez, O. P.
Montreal (Canadá)

LIBROS

A. Fritz: *Cohetes y satélites artificiales* (la conquista del espacio interplanetario). Trad. de J. Díaz Vázquez, ediciones Morata, Madrid, 1960, 24 x 17 cms., 245 pp.

Los viajes interplanetarios—tema de las fantásticas novelas de Julio Verne y del Coronel Ignotus—caen ya bajo el dominio de la ciencia, que los considera no sólo posibles, sino incluso realizables en un futuro próximo. Da a conocer la historia de esta cuestión este maravilloso libro de Alfred Fritz, director del Museo Alemán de Viajes Interplanetarios. El autor nos explica qué son los cohetes y sus viajes a lo más elevado de la atmósfera terrestre. Describe la historia de los satélites artificiales, que giran alrededor de la tierra, o que se dirigen impetuosos hacia la luna. Nos habla finalmente sobre los viajes humanos por el espacio interplanetario. Todo ello expuesto en forma seria y científica, aunque clara e inteligible aun para personas no especializadas.

Refiere la historia de las personas y de las diversas etapas por las que se ha llegado a tan admirable realidad. El 16 de julio de 1945 elevó su «hongo» explosivo la primera bomba atómica en White Sands (Nuevo México). En ese mismo lugar y casi un año después se elevó también el cohete A-2 (V. 2). Es emocionante la descripción de este lanzamiento, el primero contemplado por los hombres de ciencia. Se da la orden de «¡Fuego!», y el cohete se eleva al principio lentamente, luego con rapidez progresiva, hasta alcanzar una velocidad de 5.500 Kms. por hora, y una altura de 160 Kms. Viene después los *Sputniks* rusos, y los diversos satélites artificiales lanzados por los norteamericanos: *Explorers, Discovers, Pioners,* etc.

La obra está precedida de un valioso prólogo del célebre ingeniero Emilio Novoa, e ilustrada con 85 fotografías y con 52 dibujos. Ciertamente tendrá una amplia difusión entre el público.

F. Ortega, O. P.

A. J. Boekraad y H. Tristram, *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman, Editions Nauwelaerts, Louvain,* 1961, 205 pp.

El argumento deontológico para probar la existencia de Dios ha sido expuesto bajo diversas formas, entre las que se encuentra la de J. H. Newman. En este libro se nos ofrece de nuevo esta forma de exposición con la publicación de uno de los ensayos inéditos más importantes de Newman, que lleva por título: *Una prueba del Teísmo.* La materia de que trata—la existencia de Dios—, y las ideas que en él se exponen—capitales en el pensamiento filosófico de Newman—ponen de manifiesto la gran importancia de este ensayo (p. 5).

Cinco son los capítulos del libro. Uno de ellos—el cuarto—es el ensayo, que lleva adjuntas una serie de notas aclarativas de la terminología empleada por Newman. Los otros cuatro capítulos están ordenados a hacer el ensayo más claro e inteligible. El primero—Newman como filósofo—después de dar a conocer la cultura folosófica de Newman, termina diciendo, que aun-

que no fue un filósofo sistemático, tuvo un verdadero talento y pensar filosóficos (p. 51). El segundo capítulo —una consideración filosófica del argumento—está dividido en dos partes. En la primera se dan a conocer las notas características del argumento: su universalidad, su fundamentalidad y su carácter total personal (p. 57). En la segunda se analizan las diversas partes del argumento, que se aclaran y corroboran con textos de otras obras del autor. El tercer capítulo—varias cosas desconectadas—describe el libro de los *manuscritos* en que se encuentra el ensayo, el modo en que está redactado, y termina con una sinópsis del argumento. El cuarto capítulo es el ensayo. Newman lo empieza rechazando lo que Ward le atribuía; a saber, que admitía la obligación moral porque Dios existía. Todo lo contrario, escribe Newman; pues, admito que Dios existe porque así lo pide la obligación moral. «Tengo en el alma cierto sentimiento que llamo *conciencia*, y al analizar este sentimiento encuentro envuelta en él la idea de un Padre y de un Juez, que ve mi corazón» (p. 103). Es, pues, por vía de análisis como Newman partiendo de la existencia de la ley moral natural llega a la existencia de Dios. La *conciencia* presenta la ley moral natural como *imperativa* y *coercitiva*, y estos caracteres despiertan ciertos sentimientos de alegría y de tristeza, de temor y de esperanza, etc., que obligan al entendimiento a reconocer la existencia de un tribunal en el que un Padre premiará o castigará (pp. 117-118). Este Padre que todo lo sabe, que está presente en todas partes etc., no es otro que Dios. En el último capítulo se publican otros documentos inéditos sobre el mismo tema, que contribuyen a aclarar más el pensamiento genuino de Newman.

Bajo dos aspectos podemos enjuiciar este libro, a saber: el histórico y el filosófico. El estudio del primero es debido principalmente a H. Tristram, el del segundo a A. J. Boekraad (página 5). Ambos a dos nos parece que están bien logrados. *Newman como filósofo* es un trabajo detallado, que da a conocer no solamente las enseñanzas que recibió de filosofía en su carrera escolar sino, además, las lecturas que durante su vida hizo de varios filósofos, tal como consta en sus escritos. *La consideración filosófica del argumento* es un gran esfuerzo realizado para declarar el auténtico pensamiento de Newman. En él se explican las características que le señala, los presupuestos de que parte, así como el alcance de las proposiciones que integran su desarrollo. Sin duda los estudiosos de Newman encontrarán en esta exposición una gran ayuda para penetrar su auténtico pensamiento.

Por lo que se refiere al valor demostrativo del argumento deontológico, tal como lo expone Newman, creemos que objetivamente considerado no es apodíctico. Hemos advertido tal cual lo expone Newman, porque no negamos valor probativo a la prueba que parte de la conciencia de la ley moral natural, cuando esta discurre por la vía de causalidad eficiente. Newman, al fundamentar la inferencia de la existencia de Dios en el análisis de los sentimientos que despierta en el alma la *conciencia*, es decir, el conocimiento de la ley moral natural en cuanto se presenta como *imperativa* y *coercitiva*, pone como medio de prueba algo muy subjetivo y personal, que por carecer de los caracteres de verdadera necesidad y universalidad, no puede conducir a una certeza objetiva. Puede, sin embargo, tener cierto valor subjetivo. Newman, que nunca negó el valor de las pruebas tradicionales (página 70), encontraba en él el fundamento de todos los demás.

Recomendamos este libro, magníficamente editado, a todos los que quieran conocer y penetrar en el pensamiento

auténtico del gran jefe del *Movimiento de Oxford.*

B. TURIEL, O. P.

ANCIAUX Paul, *Le sacrement du mariage.* Aux sources de la moral conjugal. Edit. Nauwelaerts. Louvain, 1961, 13 × 20. 324 pp.

Tema oportunísimo es este del «Sacramento del Matrimonio» en tiempos tan poco propicios a la abenegación y renunciamiento cristianos, que con sobrada frecuencia exigen fortaleza y heroísmo en medio de un mundo naturalista y descristianizado. Nadie podrá responder fielmente a los planes divinos, si ignora lo que su vocación representa. El autor, Rector del Seminario Mayor de Malinas y Presidente del Centro Nacional belga de Pastoral familiar, conoce perfectamente los diferentes aspectos de los problemas matrimoniales, particularmente desde el punto de vista pastoral, que desarrolla con verdadera competencia en el estrecho marco de 311 páginas, en estilo conciso y frases de denso contenido. Tres índices—analítico, de autores y sintético—completan la obra.

Es un trabajo destinado al gran público, no solo a sacerdotes, pastores de almas y seglares ilustrados, sino también, y acaso principalmente, a los casados, incluso a los menos capacitados, y a los jóvenes en el período prematrimonial. Respecto a las dos últimas categorías de lectores, alguien pudiese quizá encontrar serios reparos e inconvenientes, ya que en cuestiones un tanto complejas, sobre todo cuando intervienen las pasiones, las personas no bien capacitadas suelen ser demasiado simplistas, prescindiendo de detalles y condiciones exigidas en la aplicación práctica de teorías más o menos discutibles. En este sentido podrían ponerse algunos reparos en relación con diferentes puntos de vista del autor acerca de la culpabilidad sujetiva de la actividad sexual solitaria o masturbación, de la regulación de nacimientos, del abrazo reservado, del empleo de medios anticoncepcionales y «mal menor», etc.

C. ALONSO, O. P.

AKTUELLE FRAGEN ZUR EUCHARISTIE.—Herausgegeben von Michael SCHAMAUS, München, Max Hueber Verlag, 1960, 196 pp.

Este libro contiene las ponencias y discusiones en torno a la Eucaristía, del congreso de teólogos dogmáticos, de lengua alemana, celebrado en Passau, del 7 al 10 de octubre de 1959.

Entre los teólogos que asistieron a este congreso figuran los nombres de Karl Rahner y Michael Schmaus, de fama universal por sus obras teológicas. Las firmas de estos dos hombres avaloran dos de las conferencias pronunciadas en esa ocasión. «Palabra y Eucaristía», reza el título de una; «Cristo, Iglesia y Eucaristía», es el tema de la otra.

Todos los trabajos publicados en el libro que reseñamos, no ofrecen a los lectores tesis o conclusiones fijas o indiscutibles. Son más bien ensayos, tentativas, aportaciones, para la solución de cuestiones referentes al misterio eucarístico. Porque hay cuestiones nuevas en Teología, suscitadas por los estudios teológico-bíblicos e histórico-dogmáticos, así como también por las reformas litúrgicas, que es menester aclarar y desarrollar.

Los autores de esta obrita son de opinión que, como toda ciencia, también la Teología puede progresar al ritmo de una sana y moderada crítica, mientras la Iglesia con su magisterio infalible no pronuncie la última palabra sobre la cuestión debatida. A este propósito es digno de mención el estudio de Leo Scheffcyk, que viene al final del libro, titulado «El mundo material a la luz de la Eucaristía», en

el que se ahonda en la noción y significado de la materia, con respecto al milagro de la transsubstanciación.

M. SÁNCHEZ, O. P.

BELTRÁN DE HEREDIA, P. Vicente, O. P., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado.* (B 5). Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1960, 777 pp.

Con ocasión del cuarto centenario de la muerte de Domingo de Soto, el ilustre historiador P. Vicente Beltrán de Heredia ha querido ofrecernos un recuerdo digno del célebre maestro salmantino. A este fin, recoge en este libro que reseñamos todos los trabajos de investigación hechos por él, en el transcurso de 25 años, sobre la figura de Soto y su siglo. Aunque algunos de los capítulos del libro hayan visto la luz en «La Ciencia Tomista», sin embargo, tanto esos como los inéditos van aquí «enriquecidos con la aportación de nuevas adquisiciones documentales que les dan mayor estabilidad». No hacía falta que nos lo dijera el P. Beltrán; era de suponer. Porque el autor de este libro no es de los que duermen sobre los laureles cosechados. Nos dice el P. Beltrán que una de las cualidades que más resaltan en Domingo de Soto es «su laboriosidad» (p. 589). Pues es también la característica del historiador de Soto. Trabajador infatigable, ha buceado por archivos nacionales y extranjeros, haciendo acopio de materiales de primera calidad para escribir una biografía documentada del personaje que se ha propuesto historiar.

El libro consta de dos partes: una de exposición histórica y otra exclusivamente documental. En esta última se recogen las piezas fundamentales en que se apoyan las tesis mantenidas en el texto (pp. 601-755).

A lo largo de las 600 páginas dedicadas a la exposición histórica, el P. Beltrán hace revivir la figura del insigne teólogo dominico. Ya en el primer capítulo corrige a un historiador, a quien siguen casi todos los que han escrito la biografía de Soto, respecto al año del nacimiento. Basándose en testimonios fidedignos, el P. Beltrán fija el nacimiento de Soto en el año 1495, no en el 1494, como afirma Colmenares en su «Historia de Segovia». A la temprana edad de los catorce o quince años, Soto se trasladó a Alcalá, donde frecuentó las aulas complutenses. De aquí pasó a París para cursar teología. Vuelve otra vez a Alcalá, matriculándose de nuevo en la retirada Compluto. Ingresa en la Orden de Predicadores, tomando el hábito en el insigne convento de San Pablo de Burgos, el año 1524. Hace su profesión al año siguiente, tomando el nombre de Domingo. Ese mismo año es enviado a Salamanca. Vacante la cátedra de vísperas de teología el año 1532, opositó a ella Soto, ganándola en propiedad. El 1532, abedeciendo a una orden del príncipe don Felipe con otra del emperador Carlos V, que le mandaban partir para Trento, dejaba nuestro catedrático sus lecciones para no volver más a la cátedra de vísperas. El Padre Beltrán nos ofrece una interesante cronología de las lecturas de Soto en la cátedra de vísperas (pp. 105-115). Como la intervención de Soto en el Concilio de Trento fue indudablemente lo que más contribuyó a darle a conocer entre sus contemporáneos, el autor fija la atención de nuestro personaje dentro de la marcha general del Concilio, comenzando por la razón de su asistencia, fechas de su llegada y de su partida, ausencias, su intervención en las congregaciones, discusiones en que tomó parte, dictámenes, controversias allí originadas, y trabajos que llevó a cabo, para deducir de todo ello el puesto que le corresponde en la historia de aquel Sínodo (páginas 117-173). La controversia *«De cer-*

titudine gratiae» entre Soto y Ambrosio Catarino llena todo un capítulo. Soto, como confesor del emperador Carlos V, durante año y medio escaso, con la interpretación de las causas que motivaron su dimisión, es el objeto de otro capítulo. Explica asimismo la intervención de Soto en las controversias del P. Las Casas con Sepúlveda, y sus ideas sobre la evangelización de América. Al regresar a España por enero de 1550, después de cinco años de ausencia, se dirige Soto a su convento de Salamanca, con la idea de recogerse a trabajar en su celda, «lejos del mundanal ruido». Pero, vacante la cátedra de prima de la Universidad, universalmente acreditada por el genio de Vitoria y de su discípulo Cano, los estudiantes que habían conocido a Soto en su cátedra de vísperas, y le habían seguido con el pensamiento a Trento, fueron al rector y por aclamación pidieron la cátedra de prima para Soto. No hubo oposiciones. Conocían su competencia. A propósito de la cátedra de prima, nos ha llamado la atención la circunstancia de que, por aquellos tiempos, la lección de prima comenzaba a las siete de la mañana. Razón por la cual el maestro Soto, «poniendo delante la poca salud que tenía para leer a la hora de prima, y porque también escribiendo como escribe, se le pondría grande embarazo y estorbo en el escribir, si se ocupase la mañana en leer (que es el tiempo más cómodo para escribir), pidió que se le mudase la hora, y en vez de leer de prima a la mañana, que lea a la hora de vísperas» (p. 305). Privilegio que, en atención a sus méritos, le fue concedido. Esta cátedra la ocupó durante cuatro años. Interesantísimo es el capítulo dedicado a las relaciones entre Felipe y Paulo IV, «de quien se ha ocupado extensamente Luis Pastor, gran apologista del Pontificado y a veces marcadamente hostil a los intereses de España, que ha elaborado además su historia con elementos preferentemente italianos, y en la que se advierte una lamentable ausencia de los tesoros que guardan nuestros archivos» (pp. 334-335). Respecto al tristemente célebre proceso de Carranza, el P. Beltrán precisa la intervención que tuvo Soto en dicho proceso, e intenta justificar su proceder en lo que pudiera haber de acertado y sincero, desfigurado por unos, mal interpretado por otros y villanamente calumniado por Llorente» (p. 464).

En los últimos años de su vida, Domingo de Soto sufrió mucho, física y moralmente. Padecía de gota, y no le faltaron amarguras y desengaños, con que Dios quiso acrisolar su alma. Murió el 15 de noviembre, de 1560. Báñez, que presenció aquel trance supremo, nos ha dejado, en sus Comentarios a la *Secunda Secundae de la Suma teológica,* este gratísimo recuerdo de los últimos momentos de tan insigne varón: «Fuit ejus obitus felicissimus, anno Domini 1560, 15 novembris, cui ego ipse interfui, vidique in homine suae praedestinationis signa non vulgaria, robustissimam fidem summa cum humilitate ac timore Dei conjunctam, egrediendique ab hoc saeculo desiderium vehemens. Susceptis tandem devotissime ecclesiasticis sacramentis, Deo spiritum reddidit». (D. Báñez, in 2-2, q. 1, a. 7).

Con este libro, el P. Beltrán se acredita como el primer gran biógrafo y el primer gran historiador de Domingo de Soto, como antes lo ha sido de Francisco Vitoria Los consagrados a la enseñanza de la teología escolástica, no solamente tenemos que agradecerle la publicación de los Comentarios inéditos de Vitoria y Báñez a la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino, sino también estos estudios biográficos de los grandes restauradores de la teología escolástica en España.

M. Sánchez, O. P.

CARPENTIER (P. René, S. I.), *Vida y estados de Perfección. ¿Qué piensa la Iglesia?*, Editorial «Sal Terrae», Santander, 1961, 410 pp.

El autor con gran acierto ha recogido en este volumen la enseñanza del Papa Pío XII sobre la vida religiosa. Ningún pontificado, en efecto, ha sido tan fecundo en enseñanzas a este respecto como el de Pío XII, sobre todo en lo que se refiere a la defensa de la vida religiosa, y a poner en relieve su naturaleza. Es lo que se expone en la Primera Parte.

En la Segunda, insiste sobre la renovación y la adaptación a los tiempos modernos que se impone en el estado religioso: adaptación que es de todo punto necesaria a causa de la evolución del mundo.

En la Tercera, se indican las tareas apostólicas que la Iglesia encomienda a los Religiosos.

En fin, en la Cuarta Parte, se completa el cuadro con algunos mensajes ocasionales del Padre Santo sobre la Vida Religiosa.

Como apéndices, encontramos los Mensajes dirigidos por el Papa Pío XII sobre la vida religiosa; y a continuación la lista de los Santos y Beatos puestos en los altares por el Papa Pío XII, y venidos de las filas del Estado Religioso.

Creemos sinceramente que el libro, como desea el traductor, ha conseguido su fin: «proporcionar a los religiosos, religiosas y láicos de los Estados de Perfección, un libro útil y práctico en el que puedan fácilmente encontrar el pensamiento fundamental de Su Santidad Pío XII sobre la Vida y Estados de Perfección.

S. Valderrama.

Cipriani, Settimio, *La Santa Chiesa Cattolica*, Morcelliana, Brescia, 1960, 18 x 11, 222 pp.

Forma parte el presente volumen de la Colección dedicada a la explicación de los artículos del Credo. Por estar destinada la Colección a un público no especializado, se nos ofrecen aquí las doctrinas referentes a la Iglesia sin entrar en las discusiones o teorías propias de otros tratados sobre la Iglesia. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que las doctrinas expuestas no lo sean con buena documentación, ni estén sólidamente fundadas en el dato revelado, que se cita y analiza.

Nos place señalar el modo acertado con que se enfoca el misterio eclesial. Sitúa el autor en primer lugar el artículo del Credo en su génesis histórica, haciendo notar al mismo tiempo la importancia de este dogma de nuestra fe. Pasa revista a los documentos de la Iglesia en los que se pone de manifiesto el doble aspecto—interior y jerárquico—, de la Iglesia. Unas consideraciones sobre el papel de Israel como pueblo de Dios sirven de introducción para adentrarse en el estudio de la Iglesia como nuevo pueblo de Dios. En estos primeros capítulos nos hace ver el autor cómo el designio de Dios, que nace en la Trinidad, se va cumpliendo en la Historia encarnada en la institución eclesial.

Breve, mas completa según la finalidad del libro, es el tratado sobre la jerarquía y sus poderes. El episcopado y el primado del Romano Pontífice son secuencias del Apostolado y de la prerrogativa de Pedro sobre la Iglesia universal. Mas la Iglesia esencialmente jerárquica, es asimismo esencialmente sacramental, y de ahí que se dediquen tres capítulos a estudiar esta faceta.

Finalmente la nota escatológica de las realidades eclesiales encuentra en el libro una síntesis expositoria. La Iglesia, ciudad que peregrina hacia la consumación final encontrará su perfección acabada cuando lo que salió del seno de la Trinidad vuelva a ella, en la parousía, glorificada.

En la exposición tan interesante que del misterio de la Iglesia nos hace el

presente libro, echamos, sin embargo, de menos algún capítulo dedicado a las propiedades de la Iglesia, que desde el ángulo de visión teológica y apostólica, tantísimo provecho podría hacer al lector, a quien se dirige. Asimismo sería oportuna alguna consideración acerca de la Iglesia-Cuerpo de Cristo. Y nos hubiera gustado también, que se hubiese dado mayor amplitud y precisión al papel del seglar en la Iglesia, no solo en lo referente al orden sacerdotal-cultual, del que dice algo, muy poco, sino también en cuanto al magisterio y al régimen. El carácter sacramental de la Iglesia hubiese ganado en claridad y profundidad si hubiese partido de la raíz de los sacramentos: Cristo, la Iglesia, los siete sacramentos como concretización de la acción sacramental de Cristo y de la Iglesia.

Quizá estas nuestras preferencias no cuadran con la finalidad que el autor se propuso o con el carácter de la Colección.

De todos modos el presente libro merece nuestro elogio por su exposición clara, sencilla, penetrante y asequible a todos. Y no dudamos que contribuirá a hacer comprender y amar más este gran misterio en el que todos estamos enrolados. Se necesitan libros como este que pongan al alcance de todos nuestros fieles los dogmas del Credo que confesamos.

C. Extremeño, O. P.

Daffara M., O. P.—*Dio. Exposizione e valutazione delle prove*, Seconda edizione riveduta, Torino, Soc. Ed. Internaz., 1952. XXIV-432 pp.

El contenido y finalidad de la obra están claramente indicados por el autor: «mi propósito es el exponer breve y metódicamente, para utilidad de la juventud estudiosa, la filosofía cristiana con respecto a los problemas referentes a Dios». En el presente volumen el P. Daffara se limita a la cuestión de la existencia de Dios.

Después de exponer brevemente la doctrina de la Iglesia acerca de las pruebas de la existencia de Dios, y los testimonios de los Padres sobre la capacidad del entendimiento humano para llegar al conocimiento de esa existencia, el A. estudia el pensamiento de los filósofos, tanto paganos como cristianos, deteniéndose principalmente en Platón, Aristóteles, S. Agustín y S. Anselmo, cuyo argumento ontológico es ampliamente examinado y discutido.

La mayor parte del libro está consagrado a la exposición y defensa de las cinco famosas vías de Santo Tomás, contra las múltiples impugnaciones de que han sido objeto.

Finalmente, el autor examina, a la luz de la doctrina tomista, el argumento de Descartes, fundado en la idea del infinito existente en nuestra mente, el de Pascal *ad hominem* contra los ateos, las pruebas sacadas de la razón práctica, de la acción y del sentimiento religioso, terminando con un capítulo en el que hace alusión a la prueba de los milagros y profecías, así como a la duración milenaria de la Iglesia católica. Una selecta bibliografía al final de cada capítulo, completa la obra, aumentando su valor y utilidad.

En conjunto, el tratado es completo, denso y preciso. Claro está que no agota la materia. El A. no se propuso abrir nuevos horizontes, ni proponer nuevas soluciones al ya tan agitado y discutido problema de la existencia de Dios. Solamente quiso dar una exposición clara y completa de la doctrina tradicional. Y esto sí que lo ha conseguido.

Pudiera hacérsele alguna pequeña observación, por ejemplo, la de que debiera haber insistido más en poner de relieve el carácter aristotélico de la cuarta vía. Y, con respecto a la prueba agustiniana de las verdades eternas, que Santo Tomás omite, según él, por

ser un tanto compleja, quizás la omisión sea debida al diverso modo de enfocar el problema del conocimiento, que tuvieron S. Agustín y Santo Tomás. Esto no disminuye el mérito de la obra, que recomendamos, no solamente a la juventud estudiosa, sino también a todos aquellos que, debidamente preparados, deseen afianzar las propias convicciones acerca de Dios, y ahondar más y más en el conocimiento del Ser Supremo.

M. SÁNCHEZ, O. P.

DAGOBERT D. RUNES, *Pictorial History of Philosophy*, Philosophical Library, New York, 1959, 28 x 21, 406 pp.

El autor de este libro es un conocido editor y publicista norteamericano, director del *Instituto for Advanced Education*. En todas sus numerosas obras muestra una clara preferencia por la civilización judía. Preferencia que también se manifiesta en el libro que recensionamos. En el cual con expresivas fotografías y con sugestivos textos desfilan, en luminosa parada, más de tres mil años de filosofía, desde Moisés hasta los existencialistas actuales.

Degobert D. Runes nos presenta unos mil retratos, facsímiles e ilustraciones arqueológicas relacionados con el amplio campo de la filosofía. Término que, como puede suponer el lector, se toma en su máxima extensión, como significativo de la cultura humana del espíritu.

Por primera vez se ofrece en un solo volumen una magnífica representación gráfica—convenientemente explicada—de las pinturas, estatuas, fotografías, etc., referentes a los grandes pensadores, literatos, científicos y místicos. Todo ello reproducido con el esmero y la técnica que caracterizan la industria tipográfica americana.

Para que el lector se forme una idea aproximada de este libro enumeramos sus capítulos más importantes: el judaísmo, el pensamiento indio, la filosofía china, la gloria de Grecia, el cristianismo, el islamismo, los clásicos franceses, dos españoles (Unamuno, Ortega y Gasset), la nueva Italia, hombres grandes de pequeñas naciones, los clásicos británicos, la cultura germánica, el gran siglo de Rusia, el Nuevo Mundo...

El reparo más importante que puede hacerse al autor es el de no ser bastante objetiva la selección de los personajes ni la calificación de los mismos. Creemos que se da excesiva importancia a la aportación hebrea a la civilización universal. Resultan muy poco favorecidas naciones tan importantes—en el orden cultural—como Italia, España y Portugal. Es inexplicable que entre los grandes místicos cristianos falten los nombres de Santa Teresa de Avila y de San Juan de la Cruz (cf. pp. 136-143). Finalmente nos desagrada que el autor manifieste apreciaciones tan subjetivas como las de llamar *legendaria* a la conversión de San Pablo (pág. 115), y *The Dark Era of Knowledge* (pág. 116) a las épocas patrística y escolástica...

Por lo demás, felicitamos al autor y al editor de esta magnífica historia gráfica de la cultura humana.

M. DE VILLACORTA.

DEL ESTAL, GABRIEL, O. S. A., *La «Orestiada» y su genio jurídico. Justicia de sangre y espíritu urbano*. Prólogo de José Camón Aznar. El Escorial, Biblioteca «La Ciudad de Dios», 1962, 21 × 14, 513 pp.

Interesante y profundo comentario el de Gabriel del Estal, doctor en Derecho y profesor de las Universidades de «María Cristina» de El Escorial y «Pontificia» de Salamanca. La Orestiada y su genio jurídico es un libro de excepcional interés. Tema apasionante, como pocos, en el Mundo Anti-

guo, que en los últimos años ha motivado gran cantidad de trabajos, como lo muestra el autor en su abundante, selecta y completa bibliografía, así como en los apéndices modelo.

Con prosa flúida y transparente, con abundante erudición y lúcido raciocinio va el autor, del talión a la conciencia y de la justicia de la sangre al espíritu urbano. Espíritu filosófico, G. del Estal no se detiene en lo episódico y anecdótico. Con visión magistral presenta toda la dramaturgia de la Orestiada con dos frases: «la redención del derecho, con triunfo de la ciudad sobre la barbarie». Profundo conocedor de los arcanos de la dramaturgia, G. del Estal cala la hondura trágica del argumento. Filósofo claro, psicólogo fino y penetrante se adentra en la infraestructura de La Orestiada, llena de pasiones y resentimientos, que afloran a una interpretación más allá de la misma Orestiada: hasta la venganza de la sangre al yugo urbano de la ley. Busca el porqué íntimo que movía la pluma de Esquilo y, ante la sangre de Agamenón y Clitemmestra descubre, tras de la anécdota, la fase de mayor tensión y de sentido novísimo de La Orestiada

En sutil análisis a través de los distintos episodios, muestra el triunfo de la ciudad sobre la selva y de la lógica sobre el instinto y del espíritu sobre la tentación de la sangre. Con suavidad y solidez de pensador sereno llega a la confluencia de la Teología y de la Psicología en la encrucijada vital del derecho para su purificación. Analiza concienzudamente la penología comparada en todas sus dimensiones: justicia de talión, justicia de conciencia y justicia de sociedad, terminando con una defensa valiente de los fundamentos y valores metafísicos en la doctrina y prácticas judiciales. Así fundamentado el armazón teológico de La Orestiada, G. del Estal, con prosa siempre rítmica, estudia el doble asesinato cara a la superestructura del derecho y de las instituciones sociales entonces vigentes. Esta sólida estructuración técnica de ambientación histórica, con prefijación de conceptos básicos, le permite la apreciación formal y seria de los hechos, captando, al mismo tiempo, el mensaje profético de La Orestiada, con signo histórico, «como una constante universal». Apoyado en una lógica impecable avanza G. del Estal, con paso firme, hacia el final de la acción agónica de La Orestiada.

Dos reparos se nos ofrecen sobre la obra de G. del Estal. Primero: el abuso de la filología en el cuerpo del texto. Ya el autor sale al paso de esta observación, alegando que usa de aquella «únicamente en función auxiliar de «ancilla philosophiae». Aun así estimamos innecesaria esa copia de palabras técnicas para el helenista de título, y al menos versado pueden hacerle un tanto incómoda la lectura. Las abundantes, excelentes y bien seleccionadas notas ilustran suficientemente el texto.

El segundo, es sobre el «texto abreviado» que—dicho sea de paso—es una maravillosa síntesis sobre la acción esquilena. Pero estimamos que el helenista sentirá sensación de vacío frente a esos puntos suspensivos y quedará un tanto desilusionado por ese despojo de «carne de retórica y fronda de circunstancia». Al menos familiarizado con la dramática clásica, pero con fino gusto literario, puede originarle cierta infravaloración de la inmortal obra de Esquilo.

No obstante estos insignificantes reparos, estimamos que la obra de G. del Estal es una excelente aportación para el perfecto conocimiento de la obra de Esquilo. Deseamos muy de veras la pronta aparición de la obra que el autor anuncia en su prólogo, en la seguridad de que en ella desarrollará el tema con la vasta erudición, con la profundidad filosófica, con la penetración psicológica y el estilo exacto y

elegante como en la obra que hemos tenido el singular placer de leer y reseñar. La recomendamos muy sinceramente a cuantos deseen conocer a fondo la dramática esquilena.

FÉLIX TEJEDOR, O. P.

DELGADO VARELA, José M., *«La gracia divina en el correlativismo»*. 2. Publicaciones del Monasterio de Poyo, 2. Edita «ESTUDIOS». Madrid, 1961, 166 pp.

«Fijar el sentir de Amor Ruibal acerca de la divina gracia, las implicaciones de conceptos filosóficos nuevos que lleva consigo y la explicación del torrente de vida en ella oculto», tal es el objeto de este libro, debido a la pluma del conocido escritor mercedario, P. José M. Delgado Varela.

Aunque el autor, las más de las veces, hace el oficio de expositor, no por eso oculta su simpatía y entusiasmo, que se nos antoja algún tanto exagerado, por el amorruibalismo. Y así dice, por ejemplo: «He vivido en tiempos en que me parecía que la fe era un cúmulo de absurdos. Parecíame que no había más salida que el «credo quia absurdum». Por fortuna para mí, AMOR RUIBAL, me libró de esa funesta consustancialidad entre el sistema platónico-aristotélico y el dogma católico, y pude ver después de la tormenta despuntar un nuevo día» (p. 20).

Causa extrañeza el hecho de que, después de tantos siglos en los que los teólogos han empleado los conceptos platónico-aristotélicos en la exposición del dogma católico y, en concreto, en la explicación de la divina gracia, sin parecerles «que la fe era un cúmulo de absurdos», nuestro autor haya abrigado esa convicción, hasta el momento de aparecer sobre la tierra el genio de Amor Ruibal.

De cuando en cuando no rehusa echar alguna pulla contra teólogos modernos de indiscutible solvencia intelectual. Refiriéndose a la recientemente agitada controversia en torno a ORTEGA Y GASSET, escribe: «el problema debiera haberse planteado diciendo: *¿Es posible un racio-vitalismo católico?*, y no preguntando: *¿Un orteguismo católico?* Si se escribiese un libro con el título *¿Un aristotelismo católico?*, reuniendo la suma ingente de errores del filósofo de Estagira, resultaría que ARISTÓTELES pagano no puede ser bautizado y que está bastante más lejos de la fe ortodoxa del Evangelio que ORTEGA Y GASSET. Esto por fijarse en los errores y comentar uno tras otro» (página 21).

En otro lugar se expresa así: «Las almas que han experimentado y gustado místicamente el estado sobrenatural no saben cómo llamar a la realidad de la divina gracia. Por ejemplo, el místico moderno, P. Juan Arintero, que llama con varios nombres a la realidad de la gracia habitual. Ruega Arintero que no se la tenga como una «simple perfección accidental». Y a continuación no teme afirmar que se trata de una «perfección sustancial». Corrige luego su lenguaje y la llama perfección «sobresustancial» (p. 75)... Me parecen muy significativas estas vacilaciones en la terminología de un, por otra parte, teólogo tradicional» (íb).

Leyendo atentamente el artículo de «La Evolución Mística» acerca de la gracia sentificante, a que hace referencia el P. Delgado Varela, no se ve contradicción alguna en afirmar por una parte que la gracia santificante «no es una simple perfección accidental», y por otra «que se trata de una perfección sustancial» y, en fin, ponderando su excelencia sobre todas las realidades del orden natural, calificarla de «sobresustancia». No hay vacilaciones; lo que hay es temor de no expresar adecuadamente con una sola palabra el concepto de gracia santificante.

Con respecto al problema de la pro-

ducción de la gracia, dice nuestro autor que en su opinión «no cabe en la doctrina de Amor Ruibal el *infusionismo* de la gracia, en el sentido que se infunde una esencia olorosa en un vaso de agua, o infunde y penetra la luz en el cristal, o el fuego en el hierro» (p. 28). Sobre ese punto hay diversas teorías, como sabe muy bien el P. Varela. Hay una teoría creacionista, otra concreacionista, otra «infusionista», otra generacionista, y, finalmente la educionista, que enseñó Santo Tomás y siguen hoy día la mayoría de los teólogos.

Otro piropo para Amor Ruibal: «en su explicación de la «actio Dei» se sitúa en un plano anterior al bañecianismo y molinismo, haciendo imposibles, «a radice», estos sistemas explicativos del dinamismo divino actual» (página 30).

Más ideas originales de Amor Ruibal: sobre la necesidad del bautismo para la salvación (no le interesa lo que propone Santo Tomás en la cuestión *«De veritate»* XIV, art. 11); la explicación ruibalista de la fe, y de lo sobrenatural (no por una «yuxtaposición», sino por una «intususcepción») p. 112.

En el capítulo dedicado a la «Valoración de la doctrina de Amor Ruibal» hace esta afirmación: «me parece legítimo concluir que el amorruibalismo, en su exposición de la divina gracia, nada tiene que temer del dogma; *«al contrario, este queda en él más salvaguardado que con el sistema adoptado por los teólogos aristotélicos»* (p. 143). Si es así, todos los teólogos católicos deberían abrazar el amorruibalismo en la explicación del tratado «De gratia», o, como él le llama, el sistema del *«correlativismo jaritológico»*.

Cierra el libro un Apéndice sobre las fuentes utilizadas en el estudio de la obra de Amor Ruibal, para establecer su doctrina de la divina gracia.

Hay que reconocer que el P. Varela es un especialista en cuestión de amorruibalismo, y los interesados harán muy bien en leer la obrita que reseñamos.

M. SÁNCHEZ, O. P.

Dizionario Biblico pubblicato da HERBERT HAAG. Prima edizione italiana a cura di P. GIULIANO GENNARO, O. F. M. del Seminario teológico antoniano, Torino, Società Editrice Internazionale, 1123 pp.

Los aditamentos al título manifiestan claramente que la obra que presentamos es una traducción, y, al darnos el título original: *Bibellexicon*, herausgegeben von Herbert Haag, nos dice la misma obra que la versión italiana es del alemán, no del holandés en que este Diccionario apareció la primera vez, como explica Haagen en su prefacio que, traducido al italiano, viene al frente de la edición actual.

Así las cosas, se pudiera pensar que aquí no cumple más que hablar de la forma italiana como tal y de su presentación tipográfica, sin decir una palabra sobre el variadísimo contenido. Más temeridad sería primero el juzgar de la corrección del italiano, por una razón que a todos se alcanza, y luego de la correspondencia con el original alemán, porque esto no es posible, debido a que en el prefacio a la edición italiana se dice que esta no es una mera traducción; cosa que no dejaría de ser por algunas suplementaciones o adiciones que se hicieran—las cuales ciertamente se dicen que se harán y se hacen en realidad—, sino que a veces se ha refundido el material del original por sus mismos autores para ponerle al día, como se asienta al final del volumen. Así que puede entrar cómodamente en esta noticia, breve para tanta obra, lo que en ella se dice, y a ello juntamente con la presentación tipográfica nos vemos reducidos.

Es completamente exacto, como se dice en el Prefacio a la edición italiana, que este Diccionario «puede considerarse como una mina teológica, filológica, histórica, geográfica, crítica, moderna de los tesoros que guardan los Libros Santos». Es una verdadera enciclopedia bíblica quintaesenciada, que da una visión rápida sí, pero íntegra en su brevedad de las cosas bajo cada título o palabra. Si bien la *Catholic Biblical Encyclopedia* americana le aventaja en cantidad de títulos o palabras referentes casi todas ellas a la geografía—así el *Dizionario* no tiene las palabras *Bethzacharia, Bascama* (ambas en 1 Mac.), ni *Sepharad* (en Abd.), ni *España* (en 1 Mac. y Rom). ni siquiera *Gazza* o *Gaza* (en muchos lugares de la Biblia), y sin embargo tiene *Esparta* (1 Mac.), que con las anteriores explica la *Encyclopedia*—merece con todo el título de Enciclopedia. Se destaca por la concisión, exactitud e información de los problemas y soluciones. No es extraño leyéndose entre los colaboradores los nombres del hoy Cardenal Alfrink, de van Imschoot, de Grossouw, etc. Notable también es que haya pocas, y estas minúsculas inconsecuencias, a pesar de los distintos autores, a los que seguramente no se ha impuesto un común sentir, y que tienen que tocar puntos o extremos comunes. No se explica todo por la objetividad de la cosa que a todos se impone con evidencia, sino que debe provenir en parte de la rapidez con que se llevó a término el original: seis años, y menos todavía la versión refundida al italiano. Estas pocas inconsecuencias a veces son doctrinales, por ej. en *Trinidad* se dice que el bautismo de Jesús no hay que entenderle en sentido trinitario, pues el Espíritu en figura de paloma no es la Persona de la Santísima Trinidad, sino una fuerza operativa de Dios (página 1032), mas en *Bautismo III* (página 134) parece decirse otra cosa. Claro que aquí se cita a S. Juan, y allí se trata de los Sinópticos, luego no habría inconsecuencia de fondo. Pero entonces (p. 1032) está incompleta. Pero mayormente versan sobre puntos de historia o adyacentes, por ejemplo en *Salmanasar V* se da a entender que el conquistador de Samaría fue Sargón, en *Samaría* se dice sin más que H. Tadmor, guiado por los anales de Khorsabad, afirma que fue Salmanasar, lo mismo que parece desprenderse de lo que se dice en la palabra *Esilio*, aunque también aquí se hable de los Anales de Sargón. En *Sargón* se vuelve a decir que fue Sargón, y parece que cita para probarlo Is. 20, 1, pero debe estar mal colocada la cita, pues ni se habla allí de Samaria.

Naturalmente, en una obra que cubre campo tan inmenso, tiene que haber sus menos, ni puede captar el asentimiento de todos, ni ser en todo la última palabra debido también a la naturaleza misma de la mucha materia de que trata.

Que no sea todo la última palabra puede provenir entre otras causas o de que el *Diz.* no acabe de explicarse, o de que no pueda acabar de explicarse porque todavía no posee todos los elementos ¡máxime en ciertas materias puramente positivas que trata!

Respecto a *Samgar* no está dicho o explicado todo con solo recordar que en un principio la noticia sobre él no venía donde hoy está, Jue. 5, 31, sino después de 16, 31, y que Samgar es un héroe davídico. Habría seguramente que añadir que la corrupción del nombre de ese héroe en Samgar fue el origen del cambio de lugar de la noticia sobre él. Está bien decir que, si Dios se sirve del hagiógrafo como *instrumento* para toda la Biblia como es en sí: conceptos *expresados por palabras escritas*, las palabras deben también ser inspiradas, pero lo primero o el antecedente hay que probarlo eficazmente primero—lo que muchos no

suelen hacer—y no basta para ello, al menos en la teoría tomista de la inspiración, decir que «ambas cosas, las *res* y las *verba* en concreto son inseparables entre sí» (p. 521). No hubiera estado mal, aún en una obra tan substancial, que en *Diatessaron* (el de Taciano) se hubiera recordado que en un principio pudo ser un *Diapente*.

Se comprende fácilmente que no solo esta obra, sino cualquiera que trate solamente de algunas de las materias que trata esta, no pueda decir la última palabra que ha de brotar de los datos positivos que se esperan o que, sin esperarse, llegan. Así en *Abramo* habrá que tener en cuenta la nueva interpretación de su actividad—conductor de caravanas a través del Negev—lanzada por Albright, en *Abraham the Hebrew, a new Archaeological interpretation*, en *BASOR, N.* 163, oct. 1961, p. 36 ss., al menos para citar el trabajo en la bibliografía. En *Ai*, el artículo de Jehoshuah G., aparecido en *Biblica*, 1961, pp. 201-206, negando también, como el artículo del Diz. la ecuación Ai = Et-Tell, y proponiendo una nueva interpretación e identificación. Y, para la topografía de Jerusalén, las por lo visto revolucionarias excavaciones recentísimas en Jerusalén (año 1961) dirigidas por la valiente escrutadora del Tell de Jericó y por el R. P. de Vaux, que habrán desilusionado a todos los que creían poder ver y palpar algún trozo de muralla jebusea o davídica o salomónica y no hay tal, y que han demostrado que, al menos respecto a las murallas, ni los que sostenían que el monte SO. de la Ciudad Santa había sido incluido en el recinto amurallado solamente en los tiempos helenísticos—opinión que consigna el Diz. en *Gerusalemme*, p. 407—es verdad, pues, la muralla en ese monte no es anterior al siglo I a. C. Así que se impone una revisión de toda la topografía en todas las obras que traten de ella, y de todos los mapas y planos de Jerusalén en este Diz. y en toda obra que los tenga. También habrá que consultar el artículo *Tassels Garments* in *Ancient east Mediterranean*, por St. Bedtman, en *The Biblical Archaeologist*, 24 (1961), pp. 119-128 para el art. *Fimbrias*, y no olvidar el notable trabajo del R. P. Audet en R. B. 68 (1961), p. 346 ss., *Qumram et la notice de Pline sur les esséniens*, y atender a *Excavations at Ramat Rah-el*, por Y. Aharoni en *The B. Archaelogist*, 24 (1961), pp. 98-118, para saber la importancia de ese sitio en tiempo de la monarquía judea y su identificación no con Netopha (no Netophan, como dice Diz. p. 1105), sino más probablemente con Beth-Hakkeren. Y por citar uno más, pero no todos los trabajos que han salido después de la composición de la edición italiana del Haag, como los anteriormente citados, cito el de Simón Cohen en *Huca*, 33 (1961), pp. 175-178, *Amos was a Navi*, digno de figurar al menos en la bibliografía a la palabra *Amos*.

Junto a aserciones o tendencias que todos compartirán hay otras que seguramente muchos criticarán. Debe cierto alabarse que a la denominación Protocanónicos y Deuterocanónicos (Libros), de Sixto de Sena, O. P., prefiera como mejor en muchos sentidos la de Eusebio (cf *Deuterocanonici)*. Que no identifique la glosolalia de Pentecostés, con otras, v. gr. la de Corinto (cf. *Glossolalia)*. Que extienda la inspiración también a las palabras *(Inspirazione* p. 521), etc. Me parece también digno de asentimiento universal el art. sobre la Ascensión del Señor, especialmente el sentido que da a la Ascensión a los 40 días y consecuencias. Pero algunos no verán bien, ni digo si con razón o sin ella, la simpatía que parece mostrar por el Pretorio donde el Señor fue juzgado por Pilato, no en la Antonia, sino en la Regia o en el Palacio de Herodes.

Ni la definición que da del sentido literal *propio* que parece convenir exactamente también al literal *impropio*, pues de «le parole, por ej., 'Ego sum vía' Ioan. 13, 6 rettamente interpretate» resulta inmediatamente que los hechos y dichos de Jesús nos llevan hacia el Padre, lo cual es sentido impropio de la palabra «vía». Verdad es que no define después el sentido literal impropio desde el mismo ángulo de visión, con lo cual se puede quizás averiguar el sentido de la definición del propio, en particular de la palabra «inmediatamente». Ni que, sin ningún *signo dubitationis* en APENDICE II aparezca la denominación *cerámica filistea* contra la que tanto luchó el patriarca de los arqueólogos palestinenses, P. H. Vincent, y a pesar de lo que dice el mismo Diz. a la palabra *Filistei*. Ni todos alabarán las preferencias que tiene por el profeta Daniel como idéntico al Danel citado por Ez. y no por el legendario Danel fenicio. Y no se rendirán ante la afirmación de que Jericó resulta ser la más antigua ciudad del mundo los partidarios del montón, de la montaña imponente de ruinas sobre las cuales está hoy el villorrio de Jarmo en el Kurdistán del Iraq a unos 50 kilómetros E. de Kirkuk, etc.

Algunos menos tiene este Dicc., unas veces por falta de claridad, v. gr., cuando en *Ispirazione* dice p. 522: «solamente donde se afirma que es un error, se debe convenir con el juicio del hagiógrafo». Parece que estas palabras se refieren a cuando el hagiógrafo afirma que hay error en unas palabras o sentencia que él cite lo cual no está tan claro en el texto. Si el articulista habla de otra cosa, no se alcanza cuál sea, y sus palabras solamente en el sentido indicado parece que puedan ser verdaderas. Otras veces por falta de corrección o exactitud. Para rechazar que el primer pecado fuera una falta sexual, se dice p. 746, que basta observar que la prohibición fue impuesta al primer hombre antes de la creación de la mujer. Aunque fuera esto objetivamente cierto, yo no veo que se siga ser falso lo que con ello se intenta rechazar, y sobre todo se parte del principio de que el hagiógrafo describe aquí los hechos tal y como pasaron en toda su exacta sucesión cronológica, ni más ni menos. ¿Admitirán todos esto? Menos también me parece (y aquí hay que notar que sobraría uno de los dos artículos que vienen a decir absolutamente lo mismo: o *Euristica* o *Interpretazione della Biblia)* la división, o mejor la denominación de los dos órdenes de principios o reglas de interpretación: principios generales y principios dogmáticos. También la declaración del autor de cualquier libro es principio de interpretación y sin duda auténtica, y en este sentido es principio dogmático, si bien en cuanto a la Biblia el término dogmático tiene un sentido más fuerte por apoyarse a veces en la infalibilidad del que interpreta o declara el sentido; pero no siempre él u otra autoridad que interpreta auténticamente la Escritura quiere dar y dan una interpretación inapelable, usando de la infalibilidad. Luego también los principios dogmáticos son principios generales, aunque en otros libros no sean tantos ni gocen de un dogmatismo especial e irrevocable. Mejor sería dividir los principios de interpretación o eurística, o denominarlos por razón del *status mentis* que producen en el que atiende ya a unos ya a otros: unos ciencia, otros fe (no digo de suyo fe sobrenatural) y luego llamar a unos racionales y a otros autoritarios o de autoridad, entre los cuales están sin duda los que aquí llama dogmáticos y con la cualidad o propiedad que tienen respecto a la S. Escritura. Además los dos primeros principios que se ponen como dogmáticos (p. 511) más bien

que principios de donde brote el sentido, son presupuestos o prejuicios muy legítimos con que se debe interpretar la S. Escritura.

Se nota la falta de ciertos trabajos que se pudieron y debieron consultar cuando se escribió el artículo, al menos en italiano, siquiera en la bibliografía. Así el de YIGAEL YADIN, *New Light on Solomon's Meggido*, en *The B. Archaeologist*, 23 (1960), pp. 62-68, con el que parece haber quitado la pancarta «Caballerizas de Salomón» a unas caballerizas que hubo realmente en Meggido y que habrá que atribuir a Omri o a su hijo Awhab. También en la bibliografía de *Ispirazione* se nota la falta del trabajo de Benoit en *Initiation biblique* de ROBERT-TRICOT, 3a. edición, sobre la Inspiración, posterior a su trabajo sobre lo mismo en el tomo de la *Profecía, Suma de Sto. Tomás.* Extraña que no cite a ABEL, *Histoire de la Palestine*, 1 (1952) en la bibliografía de *Maccabei*, pues no está compensado por mencionar su Comentario a Mac. en *Maccabei* (Libro). Extraña todavía más que entre la bibliografía a *Gerusalemme* en vez de citar a L. H. VINCENT, *Jerusalén antique*, no cite su *Jerus. de l'ancien testament*, 2 tomos y un tercero de planos y grabados y fotos, 1954-1956 en cuya obra aprovecha y refunde lo escrito en *Jerus. antique.* Ni recuerdo haber visto citado a DE VAUX: *Les Institutions de l'ancien Testament*, y con sorpresa la excelente traducción francesa de la Biblia, dirigida por E. DHORME, llamada ya por algunos *La Bible de la Pléyade*, editado ya el primer volumen en 1956. Que entre las españolas no cite la Biblia llamada del Duque de Alba, hecha por dos Rabinos en el siglo XV no extraña tanto.

En cuanto a la presentación y ejecución tipográfica digo que me parece admirable, espléndida, lujosa. Luminosidad en el texto, que ahorra muchas palabras con el uso de la flecha que indica consultar en otra parte la palabra o título en cuestión. La ilustración es en general muy escogida, y su reproducción con respecto a las fotos o Tavole, un placer. Véase por ejemplo Tavole o Lámina III, aunque a veces no tan actuales como aquí mismo lo de la Esfinge. Los grabados a veces están borrosos, por ej. la estela de Merneptah y la campana apotropaica de p. 159. De las láminas con todo hay que decir que en la X el «testo del rotolo de Isain» está invertido, y que otras, así como algunos grabados llevan el título no exacto o el más apropiado. Así esta misma X dice rollo de Isaías «di 'En Fesha» cuando comúnmente se dice de Qumram, lugar más próximo a la gruta donde se encontró y aun es modo corriente decir del M. Muerto. Lámina XIII dice la Mezquita de El Agra, cuando no he visto a nadie que no diga El Aqsa. En la XI no se ve por qué no la ha titulado «Pentateuco Samaritano» (el famoso Sefer Abisa) que no es el manuscrito más antiguo de la Ley conservado, sin pensar en algunos trozos del M. Muerto. En la XIV el Muro del llanto no es propiamente un baluarte o bastión. Poco aparece en la XIX la roca, apoyo de la Fortaleza Antonia. El sepulcro de la Sma. Virgen no en el Monte «sul monte» de los Olivos, sino al pie del Monte, Lám. XXI. Y en la XII el primer título de la segunda foto corresponde a la primera, no a la segunda, al cual conviene bien el segundo título. En p. 1068 el grabado no es según una representación egipcia, sino asiria: basta ver el estilo y cómo va tratado el cabello de los hombres. En los mapas en que figura Esjon Geber, por ej., p. 283, este lugar parece muy lejos de la Elath antigua, y su situación casi coincide con el oasis de Gadyan, donde algunos por la semejanza de nombres han localizado a Asión Gaber, o Esjon Gaber. En este mismo mapa p. 283 y en otras,

v. gr. 205 el nombre de Gaza se da en esta forma *Azza* que nunca he visto. En el de p. 932 Sicar, la ciudad de la Samaritana, se identifica con Askar moderno al pie del Ebal, lo cual es poco probable, etc.

Si me he entretenido más en menudencias, que son defectos, más que en verdaderas cualidades positivas es que quisiera contribuir a la perfección de este excelente *Diccionario Bíblico* que juzgo necesario no sólo para los que traten de exponer la S. Escritura, sino también para los teólogos. Todos en poco tiempo aprenderán cosas que no deben ignorar. Los teólogos deberán sacar gran partido de artículos como sobre la *Ascensión*, el *Bautismo, Espíritu de Dios, Glosolalia, Historicidad de los Evangelios, Inspiración* (aunque esta idea actual sea una elaboración teológica), nombre de *Ihvh, Purgatorio, Sinóptica (cuestión), Trinidad,* etc. Después de todo ya dice el Prefacio a la edición que presentamos que se tratan aquí argumentos que pertenecen no solo a las ciencias bíblicas «sino también a toda la teología y a las ciencias auxiliares de la teología».

S. REYERO, O. P.

EDMOND BORDIER, *Vivant Saint Edmond,* Les Editions du Cedre, París, 1961, 149 pp.

El autor evoca la vida de su Santo Patrón, que para él fue un amigo y maestro, que cambió la trama de su vida. El hecho, como el mismo autor confiesa, «nos muestra los signos de vida y la marca del amor que nos viene del Reino de Cristo-Jesús».

Por el encuentro fortuito del Sepulcro de su Santo Patrón, Rey de Inglaterra (+ 870), en la Catedral de Tolosa, en Francia, el autor se convirtió a una vida verdaderamente cristiana, y se impuso la tarea de escribir la Historia del Santo.

Se encontró con el Santo, el Rey, el Mártir; le conoció, le amó, y le ha hecho revivir, «Vivant Saint Edmond», escribiendo su vida con rigor histórico que nos asegura con entusiasmo y elocuencia que nos arrebata, y con piedad que nos edifica. Todo eso encontrará el lector en el libro que le presentamos.

G. VALDERRAMA.

ESTEBAN ROMERO, Dr. D. A. Avelino, *Juan XXIII y las Iglesias ortodoxas,* S. E. «Atenas», Colección: «Manuales del pensamiento católico», Madrid, 1961, 312 pp.

El Dr. Esteban y Romero nos presenta en este libro todo el drama del mundo ortodoxo separado de la Iglesia. Y lo expone tal como se halla planteado en la actualidad, en los palpitantes términos unionistas que preocupan y duelen hoy a los hombres que sienten el escándalo de la cristiandad dividida. Viene a ser este libro como una «toma de pulso» a la reacción ortodoxa ante la insistente llamada al retorno de Juan XXIII. Un interesante estudio sobre la unión de las Iglesias.

Los Papas han venido repitiendo incesantemente esta invitación a las Iglesias separadas del Oriente. Pero la iniciativa de Roma a la unidad nunca ha producido una conmoción tan violenta en las conciencias cristianas como la provocada por Juan XXIII. Con su profundo conocimiento de los problemas orientales y sus largos años de convivencia con la ortodoxia, Juan XXIII ha roto, en gran parte, el viejo muro de prejuicios que separaba a las dos Iglesias; y en su lugar ha sabido crear una corriente de simpatía y comprensión muy favorable a la unidad. Este descenso de tensión psicológica en los medios ortodoxos frente al Papado y la Iglesia Católica es el tema que el autor analiza con exquisita claridad y alto espíritu de comprensión y caridad cristiana en las presentes páginas.

Los viejos puntos de desavenencia, divergencias teológicas, canónicas e históricas que provocaron y alimentaron la escisión durante largos años, son tocados muy incidentalmente. Toda la novedad del libro radica en poner de manifiesto la persistencia y profundidad con que esos motivos perviven y actúan sobre la conciencia ortodoxa. Si es verdad que se han dado algunos pasos hacia el acercamiento, el camino por andar es todavía largo y dificultoso. En medio de la nota optimista de una mayor proximidad permanece todavía la raíz amarga de muy graves dificultades. La unidad ha de ser un fruto que se desprenderá a su debido tiempo como una conclusión necesaria; pero, aún contando con los progresos que en este sentido ha realizado el Pontificado del antiguo Delegado Apostólico en Oriente, Mons. Roncalli, el clima no está lo suficientemente maduro.

En las primeras páginas del libro se presenta la evolución del pensamiento unionista de Juan XXIII. Desde sus primeras manifestaciones como Delegado Apostólico en Oriente hasta el anuncio y últimas declaraciones del Concilio. El resto de los capítulos, que ocupa la parte mayor y más interesante del libro, analiza las respuestas y comentarios que la voz del Papa desencadenó en las Iglesias separadas. Trayendo en cada caso el texto, el autor va presentando las manifestaciones unionistas más destacadas de toda la ortodoxia; estudia paso a paso y con gran delicadeza las reacciones de los jerarcas de las respectivas Iglesias, teólogos principales y órganos oficiales de prensa. Al final del libro se recoge un apéndice con los documentos referentes a la unión aparecidos después de redactado el libro, que completan el tema estudiado.

Todo ello hace del presente libro una obra verdaderamente interesante y de la más viva actualidad. Un libro imprescindible para quienes quieran conocer y vivir el problema de la escisión de las Iglesias en su situación actual, tal como preocupa al Papa y a toda la Iglesia Católica.

A. GONZÁLEZ, O. P.

FREDERICK COPLESTON, *Filosofía contemporánea*. Traducción de E. Valentín Fiol. Barcelona, Editorial Herder, 1959; 19 x 12 cms., 348 pp.

El autor ha reunido en el presente libro un conjunto de estudios o ensayos—publicados ya anteriormente en varias revistas algunos de ellos—en torno a dos corrientes de la filosofía contemporánea: el positivismo lógico, característica predominante de la filosofía moderna en Inglaterra, y el existencialismo, que se ha manifestado principalmente en Alemania, Francia e Italia.

La primera serie de ensayos va precedida de un estudio sobre el estado actual de la filosofía en Inglaterra, dominada por el positivismo lógico que viene a convertir la filosofía en un análisis del lenguaje. Siguen tres ensayos—exposición y reflexiones—sobre las características y valor como método filosófico del positivismo lógico y sobre el principio de verificabilidad como método de significación y de diferencia. En los tres ensayos siguientes: función de la metafísica, —ver y percatarse, —significado de los términos que se predican de Dios, destaca el autor la distinción entre la problemática de las ciencias y de la filosofía, insiste en la insuficiencia del positivismo lógico y de las ciencias para resolver los problemas filosóficos, y hace ver cómo nuestro lenguaje, al hablar de Dios, es analógico y evita tanto el antropomorfismo como el agnosticismo.

La segunda comprende un ensayo sobre el concepto de persona humana principalmente en Mounier, Lavelle y

Le Senne, quienes distinguiendo entre individuo y persona, hacen consistir esta en la libertad y responsabilidad moral, y otros cuatro ensayos sobre el existencialismo. En estos expone primeramente sus características generales: modo de enfocar los problemas, temática preferida (el hombre, su existencia, su libertad, pasando luego a exponer más particularmente las formas del existencialismo teista de Kierkegaard, Jaspers y Marcel, y del existencialismo ateo de Heidegger, Sartre y Camus. Finalmente, en el último capítulo somete a riguroso examen y crítica los diversos aspectos: método, problemas y soluciones propuestos por las diversas formas del existencialismo, señalando lo que en ellas hay de nuevo y válido, las soluciones no satisfactorias, lo absurdo del existencialismo ateo, sobre todo de Sartre y Camus, y cómo los temas fundamentales no son nuevos, sino de siempre; sólo que el existencialismo los ha enfocado desde un punto de vista nuevo.

Conjunto de ensayos que nos dan a conocer los aspectos mas importantes de estas dos grandes corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo, que el autor ha sabido exponer con singular maestría, exactitud, claridad y fluidez de estilo, y que la editorial Herder ha presentado al público español en una edición impecable, como acostumbra.

M. González Pola, O. P.

Gorres, Ida Friederike, *Laiengedanken zum Zölibat.* Verlag Joseph Knecht, Frankfurt am Main, 1962, 89 pp.

«Ideas de los laicos sobre el celibato» no es ni una investigación científica, ni un relato histórico, ni una especulación teológica. Son más bien pensamientos lanzados a la publicidad, con el deseo de aportar una fraternal colaboración al tema del celibato del clero, hoy día objeto de discusión en determinados círculos alemanes. Es sabido que algunos católicos de esta nacionalidad se han dirigido al próximo concilio ecuménico solicitando una mitigación del celibato eclesiástico, al modo como se observa en las iglesias orientales unidas. Ida Friederike Görres, ferviente católica y escritora de renombre, defiende la conveniencia del celibato de los sacerdotes, no precisamente fundándose en las razones comúnmente alegadas, «las cuales, dice ella, no parecen convencer a muchos cristianos de nuestro tiempo», sino alegando otras, a su parecer más eficaces. Tales son, el ejemplo de Jesucristo, hombre perfecto, que se conservó virgen, la semejanza del sacerdote con los ángeles, ministros de Dios, el ser el sacerdote célibe una imagen de lo que será la humanidad en el futuro, cuando los hombres ni se casarán, ni se darán en casamiento». (Mt. 22, 30), y, sobre todo, por ser el representante de Cristo, el esposo de la Iglesia, del mundo, de la humanidad. El celibato sacerdotal representa el matrimonio de Cristo con su Iglesia. El sacerdote participa, en cuanto representante de Jesucristo, de este matrimonio. En el anillo que lleva el obispo como signo de sus desposorios con la Iglesia, tenemos un símbolo muy expresivo a este respecto. El sacerdote participa de este matrimonio, porque y como él participa del oficio. Para mejor comprender la racionabilidad del celibato eclesiástico, es menester fijarse en el oficio espiritual que desempeñan los sacerdotes.

Bajo el epígrafe «*Digresión práctica*» se incluyen dos conferencias dadas por la autora de este libro, que tratan de algunos aspectos y situaciones en el trato diario del sacerdote con la mujer. Con seriedad y al mismo tiempo con buen humor, nos habla Ida Friederike de los incidentes que pueden ocurrir en el encuentro del sacerdote con el *devoto femineo sexo*. Estas

conferencias fueron pronunciadas ante un público, compuesto en su mayoría de sacerdotes jóvenes y de seminaristas teólogos.

El «Imprimatur» de la autoridad eclesiástica es una garantía de que nada hay en este opúsculo contrario a la moral y a las enseñanzas del magisterio de la Iglesia.

M. SÁNCHEZ, O. P.

HUANT Dr. ERNEST, *Le péché contre la chair*. Edit. Beauchesne, París, 1961, 20 x 12, 124 pp.

Pecado contra la carne y contra el espíritu y, en conclusión contra el hombre mismo, contra la naturaleza y contra Dios, es el problema estudiado sobriamente, pero con una vasta preparación científica y filosófica, por el Doctor Ernesto HUANT.

Adelantándose a las famosas «experiencias» de Bolonia, cuyo terrible fracaso nos sobrecogió por más de un motivo, el autor ha estudiado en este librito el problema, preñado de interrogaciones, que constituye la intervención biológica sobre el hombre en su fase gonádica o embrionaria, valiéndose de medios diversos, quirúrgicos, electroquímicos, radiogenéticos, hormonales, etc. Semejante intervención no solamente arriesga peturbar de una manera totalmente imprevisible las combinaciones de los elementos hereditarios, sus finalidades orgánicas y sus leyes maravillosamente determinadas y dirigidas al desarrollo del ser humano, sino que suscita una cantidad de problemas de tipo moral que sobrecogen. No es el hecho claro está, de proponerse corregir taras, ni el de intentar una selección humana, ni siquiera el de tratar de conseguir el anhelado superhombre, lo que nos inquieta. Esos fines, conseguibles quizás por el descubrimiento de leyes latentes en la naturaleza, obra de Dios, nada dirían en última instancia contra El. Lo que sí nos inquieta y nos aterra es que no se observen ciertas reglas y ciertos límites y se traten asuntos tan delicados en que intervienen factores de tipo espiritual, con el desenfado e irresponsabilidad moral con que pudieran tratarse cuestiones biológicas de tipo meramente zoológico o botánico. El ejemplo y el resultado monstruoso de las «experiencias» de Bolonia bastarían para ponernos en guardia. Este hermoso libro del Dr. Huant persigue el mismo fin.

M. CARRERO.

JACQUES PINTARD.—*Le Sacerdoce selon Saint Augustin*. Maison Mame, 1960, 428 pp.

Las obras de San Agustín han sido siempre una mina inagotable donde se han buscado los materiales constructivos de la teología bajo todos sus aspectos. Pero, siempre queda algo nuevo que decir sobre San Agustín, siempre se encuentran nuevos filones que explotar. El libro que presentamos aquí ha puesto de manifiesto un aspecto aún no tocado de la teología del Aguila de Hipona: el Sacerdocio.

En efecto, en este tiempo en que tanto se escribe sobre el sacerdocio, nadie había intentado preguntar sobre el tema al gran Doctor de la Gracia. El Abate Jacques Pintard se ha propuesto buscar a través de la ingente obra de San Agustín,la idea que el Santo se hizo del sacerdocio, aspecto muy interesante de la doctrina teológica del Santo Doctor.

El trabajo está dividido en tres partes. En la primera aparece San Agustín como *exégeta*, comentando la Biblia. Los diversos personajes bíblicos dan ocasión a San Agustín para iluminar la dignidad y la actuación del Sacerdocio. Esta primera parte es, después de todo, la más original, en la que el autor, a través de San Agustín, nos hace comprender la esencia del Sacerdocio, sacada de la Biblia.

En la segunda parte, San Agustín habló como *teólogo*. Es en la «Ciudad de Dios» donde se obtiene una perspectiva

más teológica y más sintética de la doctrina de San Agustín sobre el Sacerdocio; y en este sentido, y por lo que a esta parte segunda se refiere, el libro del Abate Pintard es una preciosa contribución al estudio del Sacerdocio en la teología patrística. Al mismo tiempo, cosa digna de notarse, el autor nos muestra unidas en su trabajo la teología y la espiritualidad, la doctrina y la vida.

En fin, en la Tercera parte, encontramos el balance sobre lo que la obra de San Agustín nos enseña acerca del Sacerdocio; añadiendo además precisos detalles sobre la liturgia, la disciplina eclesiástica, y la vida pastoral, del tiempo de San Agustín. Esta tercera parte nos muestra al San Agustín *práctico*.

El trabajo del Abate Pintard, en su conjunto, es una obra sólida, llevada a cabo con riguroso método científico, apoyada siempre en un conocimiento profundo, y poco común de la Obra de San Agustín.

Como conclusión práctica y sugestiva, el libro nos hace ver el ideal del Sacerdocio realizado en la vida y actuación del mismo Santo Doctor de la Gracia.

G. VALDERRAMA, O. P.

J'ai connu Madame Sainte-Claire, Editions du Cèdre, París, 1960, 176 pp.

El libro está publicado por la Colección «Spiritualité: Doctrine et expérience».

El autor nos proporciona las «fuentes mismas» de la vida de esa gran santa de hace siete siglos. Leyendo este proceso de Canonización, le parece a uno escuchar la voz de la Hermana e Hijas de Santa Clara, que la conocieron, y que convivieron con ella en el primer convento de las Franciscanas.

Este Proceso, —como todos los procesos eclesiásticos de Canonización—, es un documento de primer orden, para conocer muchos detalles precisos y preciosos de la Vida de Santa Clara y de la comunidad de las primeras Clarisas.

J. COLLINS, *Studi sulla filosofia moderna*. Traduzione di Mario Composta y Vincenzo Miano. Società Editrice Internazionale, 1959; 24 × 17 cms., XI-639 pp.

La presente obra no es, en el pensamiento e intención del autor, ni una enciclopedia ni propiamente una *Historia de la filosofía moderna*, si por tal se ha de entender la exposición de la doctrina de los diversos sistemas, escuelas y filósofos de la Edad Moderna, principales y secundarios. El autor nos ofrece una serie de estudios sobre la doctrina de los principales filósofos de la Edad Moderna, desde el Renacimiento hasta Bergson. En 19 capítulos estudia sucesivamente los principales filósofos del Renacimiento, Bacón, Galileo, Newton, Hobbes, Descartes, Espinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Comte, Stuart Mill, Nietzche, Bergson, exponiendo algo más extensamente la doctrina de los filósofos de los siglos XVII y XVIII y excepcionalmente también de Hegel, porque en ellos encontramos los problemas típicamente modernos más puros y en más estrecha relación histórica con el pensamiento medieval, y Hegel es el filósofo que más ha influido en las tendencias actuales de la filosofía.

A este carácter y contenido de la obra parece responder mejor el título que los traductores han preferido dar a esta versión y adaptación italiana, no obstante que el propio autor ha preferido titularla *A History of modern european Philosophy*.

Concebida esta obra a modo de *Introducción* al pensamiento moderno, destinada a los estudiantes ya iniciados en la filosofía escolástica, con un sano criterio de selección, el autor centra la exposición de la doctrina de es-

tos filósofos en torno a los problemas fundamentales. Y así, después de algunas indicaciones biográficas, y explicar el método y principios fundamentales de cada autor, expone su doctrina sobre la posibilidad de la metafísica, el objeto del entendimiento, relación entre Dios y el mundo, naturaleza del compuesto humano, fundamento de la moralidad. Las demás doctrinas de cada autor solo se tienen en cuenta en la proporción e importancia que el propio autor les haya otorgado en su sistema. Finalmente, se valoran las principales afirmaciones —no todas—desde el punto de vista tomista.

Este método es altamente beneficioso, máxime para los estudiantes a quienes va primariamente dirigida la obra: facilita la comprensión de las doctrinas fundamentales de los grandes filósofos de la Edad Moderna y sus respectivos sistemas, nos permite valorar sus doctrinas a la luz de los principios de la filosofía perenne, y al propio tiempo nos facilita también la inteligencia de las demás doctrinas de dichos filósofos, derivadas de sus principios fundamentales.

Cada capítulo termina con una nota bibliográfica en que se indican las mejores ediciones originales y traducciones de las obras de los filósofos que se estudian, y los principales estudios sobre sus doctrinas. Los traductores italianos, con muy buen acuerdo, han procurado completar la información bibliográfica anotando estudios monográficos en italiano no mencionados por el autor, y sustituyendo—incluso en las notas a lo largo de toda la obra— las traducciones inglesas por las italianas, más accesibles a los destinatarios de la versión que reseñamos.

Obra muy útil para adentrarse el lector, seguro y confiado, en el laberinto de sistemas y escuelas filosóficas de la Edad Moderna, con una información suficiente y clara sobre los problemas filosóficos fundamentales de los filósofos modernos de mayor relieve y que más han influido en las actuales corrientes filosóficas, y con un criterio sano y seguro para discernir lo verdadero de lo falso en las diversas concepciones y sistemas de la filosofía moderna.

Por eso es muy de alabar la labor de los traductores al darnos esta versión italiana de la obra de Collins, y hacerla así accesible a un número mayor de estudiosos.

La edición es nítida y esmerada, como las suele presentar la Società Editrice Internazionale.

M. González Pola, O. P.

Jean Pucelle, *La Nature et l'Esprit dans la Philosophie de T. H. GREEN. La Renaissance de l'Idealisme en Anglaterre au XIXe siècle J. METAPHYSIQUE-MORALE.* Louvain, 1960, Editions Nauwelaerts, 25 × 16, 324 pp.

Nos encontramos ante un libro sumamente interesante. Los filósofos —amantes de la sabiduría—hallarán en él no poco solaz y descanso. El autor ha sabido presentarnos la relevante personalidad de su biografiado con gran acierto y maestría. Ya se deja comprender que no se trata de una biografía ordinaria, sino de una biografía ideológica. Los que no conocen al filósofo inglés más que a través de Manuales filosóficos o Historias de la Filosofía ordinarios, encontrarán gratas sorpresas y revelaciones.

El filósofo no es solamente un pensador razonable, sino también un complejo intelectual de toda una época. Ambiente social, político, religioso, intelectual, artístico..., todo ese cúmulo de circunstancias que intervienen en la formación y moldeamiento de una personalidad, se estudian aquí con bastante acierto y amplitud de criterio.

Como el alcance de todas ellas no es traducible en números, puede ser que algunos encuentren ciertas afirmaciones del autor un poco 'amañadas', aunque razonables y muy verosímiles.

En cuanto a la valoración y alcances de la Metafísica y Moral del filósofo inglés, la etiqueta 'idealista-hegeliana' con que nos es presentado, nos excusa de ulteriores comentarios. Bástenos decir que al identificar la Naturaleza y el Espíritu, se coloca al margen de la auténtica Metafísica, cayendo, cuando cabía esperar la solución verdadera de este eterno problema, en el mismo 'formalismo' de que él acusa a Kant. Por lo demás, es lamentable que cuando se citan frases de Aristóteles u otros filósofos no nos remitan a su lugar correspondiente para que podamos estudiarlos en su propia 'salsa', y no a través de la interpretación de Green. En filosofía, como en todas las cosas, es fácil cargarle un sambenito a cualquiera cuando defendemos sistemas preconcebidos que queremos defender *pro aris et focis*.

Aparte de los grandes aciertos de esta obra, permítasenos señalar alguna laguna de menor categoría, pero no carente de interés. El Indice General es muy pobre y no refleja apenas el contenido del libro. ¡Con lo fácil que hubiera sido incluir las divisiones y subdivisiones de cada capítulo, según aparecen en el texto! Falta también el Indice Bibliográfico y de autores citados con su correspondiente paginación. Estas pequeñeces no afectan, es verdad, al valor sustantivo de la obra, en la que el autor logra su propósito, ofreciéndonos una lección de Historia de la Filosofía y Filosofía de Historia sencillamente magistral.

José F. Cajigal, O. P.

Lillo Rodelgo (José), *Pedagogía y Didáctica de Jesús*, Sociedad de Educación «ATENAS», Colección «EDUQUEMOS», Madrid, 1961, 266 pp.

El autor, Inspector de Enseñanza Primaria y experimentado pedagogo, expone y estudia la faceta de Jesús como *Maestro*, en su misión personal y en los aspectos que integran su función docente. El «Divino Jesús»—como el Sr. Lillo le llama frecuentemente—es un modelo acabado en todo. Y no lo es menos en el aspecto docente.

Comienza su estudio demostrando cómo la función docente o magisterial es una de las partes esenciales de la misión de Jesús y de sus Apóstoles. Expone el ambiente, lugar y personas a quienes dirige sus enseñanzas: la Sinagoga, el Templo, los Apóstoles, las masas sencillas...

La base de la formación del Divino Maestro es el *amor*, amor desinteresado hacia las gentes. El objeto de esta educación: perfeccionar a los oyentes para lograr su eterna salvación, mediante el desprendimiento de lo humano y terreno. Los medios que usa Jesús son, primeramente, el *ejemplo*, y después el *libro* (Antiguo Testamento) y la *palabra*. Es sencillo, claro, interesante, aleccionador, en la exposición de su celestial doctrina. Usa frecuentemente comparaciones, parábolas, alegorías..., de las que el autor hace un detenido examen.

Concluye esta obra dedicando unos interesantes capítulos a temas especiales de la vida del Maestro: la infancia, la educación doméstica, la familia... Hace resaltar el cariño y amor de Jesús hacia los niños; el ejemplo de Cristo es una norma segura y sublime para los pedagogos de la infancia. Jesús demuestra igualmente una predilección y ternura inefables hacia la familia, la viuda, la mujer, el débil... En una palabra, el Divino Maestro es un modelo acabado de pedagogía y didáctica de la vida en todas sus facetas.

El autor muestra un hondo conocimiento de la Pedagogía y un profundo sentido cristiano. No se separa del Nuevo Testamento, al que cita muy frecuentemente. Mas es tanta la profusión de citas que hace un poco monótona su lectura. Pese a este reparo, el desarrollo de la obra es muy acertado.

Recomendamos la lectura de este libro de Lillo Rodelgo a todos los sacerdotes, religiosos y educadores, en el que encontrarán un gran auxiliar y aliciente para sus tareas docentes, por la imitación del Divino Maestro.

J. Ruiz, O. P.

Martinez Balirach (Jesús, S. I.), *Reflexiones sobre la perfección sacerdotal,* Edit. «Sal Terrae», Santander, 1961, 742 pp.

La presente obra está dividida en tres partes. Las dos primeras son como una introducción o prenotámenes al fin principal de la Obra, que es tratar de la Perfección Sacerdotal.

La primera, en efecto, nos da un breve estudio sobre las condiciones requeridas en los candidatos al sacerdocio, según las orientaciones dadas por los últimos soberanos pontífices; y en la segunda, el autor nos proporciona una concisa exposición sobre el Sacerdocio de Cristo según la epístola a los Hebreos, que se completa con un capítulo acerca de la trasmisión del sacerdocio que Jesucristo hace a su Iglesia.

La obra, pues, está centrada en la Tercera Parte, que es un estudio detallado sobre las definiciones, causas, medios, y grados de la perfección sacerdotal. Es con mucho la parte más larga, más importante, y al mismo tiempo la más original, sobre todo los dieciséis capítulos (19 al 35) dedicados a los Medios de Perfección Sacerdotal: María, medios paulinos, medios canónicos, medios ascéticos y otros medios: oración mental, de la acción, etc.

El único reparo que podríamos hacer a todas estas divisiones y subdivisiones de los medios de la perfección sacerdotal,es que en los títulos nos parecen algún tanto facticias, y alambicadas.

Un gran acierto del autor, nos parece, es el hacer incapié en la doctrina de los Documentos pontificios sobre la vida sacerdotal. La obra en su conjunto es un arsenal de materiales para todos los que se dedican a la formación y educación de los seminaristas y religiosos.

G. Valderrama, O. P.

R. E. Brennan: *Psicología General.* Versión española del Dr. A. Linares Maza, Madrid, Ediciones Morata, 1961, XV + 526 páginas, 22 × 14 cms.

Esta segunda traducción y edición española es muy superior a la publicada por el mismo editor en 1952. Se basa en la segunda edición americana (1952) notablemente más perfecta que la primera (1937). Además, está realizada con más fidelidad y esmero. En lugar del prólogo del P. S. Ramírez (1.ª edición, pp. 9-13) se inserta una jugosa introducción del P. Manuel Ubeda Purkiss (pp. V-XV). Escribe este experto conocedor de la antigua y de la nueva Psicología: «A través de sus capítulos va [el P. Brennan] discurriendo con claridad de conceptos sobre los problemas fundamentales de la Psicología, armonizando las ideas claves del pensamiento tomista con la interpretación que, de los fenómenos psíquicos ofrecen las obras fundamentales de la Psicología Experimental (pág. VI)... Cuanto más a fondo se estudian estos principios, tal y como fueron concebidos y formulados en las obras de Santo Tomás, y a la vista de los estudios e interpretaciones de la Psicología Experimental, más se llega al convenci-

miento de que entre ambos, y por estar situados en un distinto nivel de conocimiento científico, lejos de existir contradicción, se da una armonía que resplandece tanto más cuanto mayor y más profunda es la comprensión de estos respectivos puntos de vista» (pág. XI).

El plan general de la obra del Padre Brennan es el siguiente: A) *Introducción:* la Psicología de Santo Tomás, y el concepto de Psicología General; B) La *ciencia* de la *vida orgánica,* y la *filosofía* de la misma; C) La *ciencia* de la *vida sensitiva* (donde se estudian la conciencia, la sensación en general, las sensaciones externas e internas), y la filosofía de la vida sensitiva (origen, evolución y destino del animal); D) La *ciencia* de la vida *intelectual* (la inteligencia, el concepto, el juicio, la motivación, la volición, la atención, la acción, el hábito, el carácter, las facultades...), y la *filosofía* de la vida *intelectual* (naturaleza de la intelección y de la volición, naturaleza, origen y destino del alma humana). Treinta y seis capítulos de denso contenido, con abundantes notas y bibliografía.

Con esta simple enumeración comprobará el lector que el plan de este libro es harto ambicioso. Y si lee algún capítulo, comprobará por sí mismo la feliz ejecución de ese plan, y considerará esta obra como un magnífico manual de Psicología Experimental y Filosófica. Comprobará que es éste un estudio sintético y completo (aunque no exhaustivo) de todos los problemas básicos de la Psicología humana. En él se aúnan armónicamente la *psychologia perennis* de Santo Tomás con las doctrinas de los psicólogos modernos.

Entre los temas mejor desarrollados (e ilustados además con múltiples figuras) merecen citarse las sensaciones externas e internas (conciencia, sensación, sometesia, sentidos químicos, audición, visión, sentido común, imaginación, memoria, instinto), y la vida emocional.

Según Brennan, la Psicología General es «el estudio del hombre en sus actos, propiedades y esencia». Abarca, por tanto, la Psicología Científica (acto y propiedades) y la Psicología Filosófica (esencia, origen y destino del hombre). Esta ocupa un lugar ventajoso, como coronamiento de la Filosofía Natural, y como preparación para el Arte, la Moral y la Metafísica. «La Psicología Científica es el fundamento de todas las demás ciencias» (pág. 65). Opina el autor (con Maritain..., y en contra de Garrigou-Lagrange, Ramírez, Aniceto F. Alonso...) que la filosofía y la ciencia se distinguen *de iure* y específicamente (y no sólo *de facto* y materialmente). Mas, como todos los «separatistas» gnoseológicos, no aduce ninguna razón formal y convincente, y mezcla frecuentemente ambas cosas (cf. págs. 56-62). ¿Es que la *filosofía* sólo es experiencial, y sólo estudia formalmente la sustancia, y las causas remotas? Y ¿es verdad que la *ciencia* es exactamente lo contrario? (cf. pág. 61). Evidentemente esas y otras diferencias sólo son graduales (de más o menos), y no implican, por lo tanto, distintas especies. Por consiguiente, mientras no se señalen diferencias más profundas (como serían, en algunos casos, los diversos principios o los distintos grados de inmaterialidad) es absurdo afirmar la distinción específica entre «filosofía» y «ciencias». Lo cual es aplicable, *a fortiori,* a las «dos» Psicologías que actualmente se distinguen por razones extrínsecas (histórico-prácticas), pero que no son formal y específicamente diversas. Brennan no admite las denominaciones (ni la distinción real) de Psicología Racional y Psicología Empírica, sino solamente las de Psicología Filosófica y Psicología Científica. Pero «de nominibus non est disputandum» (cf. págs. 66-67).

Nos parecen muy sensatas las si-

guientes palabras del P. S. Ramírez: «Una Psicología digna de tal nombre debe ser al mismo tiempo experimental y filosófica. Si le falta la experiencia, carece de base, de punto de partida, de comprobación, de fecundidad, de rigor científico. Si le falta la filosofía, no es capaz de interpretar debidamente los hechos experimentados, ni de relacionarlos íntimamente entre sí, ni de organizarlos en un todo doctrinal coherente» (Prólogo a la primera edición, pág. 9).

Como escribíamos en la recensión de la primera edición española, «el Padre Brennan persigue el laudable fin de unir ambas psicologías en una *Psicología General,* pero sin lograrlo perfectamente por la división poco oportuna de los mismos problemas en dos secciones diversas y demasiado distanciadas entre sí» (1). Este libro, tan valioso y completo en su segunda edición, ganaría aun más en perfección con un capítulo especial sobre Psicología Animal o Comparada, que serviría para mejor destacar y perfilar el psiquismo humano.

La versión española del doctor Linares Maza es esmerada y correcta, y añade atinadas observaciones o notas. Nos parece muy acertada la adaptación española de los ejemplos de dos estrofas—una con sentido y otra sin él—para probar la mayor o menor facilidad del aprendizaje (cf. pág. 254).

Felicitamos al traductor por escribir siempre con *ps* iniciales: psicología, psíquico, psicosis y demás términos afines. A pesar de la autorización de la Real Academia de la Lengua, no debe omitirse la *p* (rasgo distintivo de su abolengo helénico); pues escribiendo sicología, sicosis, etc., se quebrantan las normas del *léxico científico internacional* y se da ocasión a múltiples confusiones, al indentificar *psyché* (=alma) con *sykon* (=higo). Y la fonética vulgar nada prueba cuando de términos técnicos se trata (2).

Aunque exacta, resulta un poco oscura la explicación ofrecida por el traductor (pág. 125) de la equivalencia hispánica de *consciousness* (=conciencia psicológica) y *conscience* (=conciencia *moral).* Escribe casi siempre Aquino por Aquinatense (De Aquino), y Alberto el Magno en lugar de Alberto Magno Sobre todo, falta la adaptación bibliográfica al público hispanohablante. El traductor solamente ha añadido al fin (pp. 497-498) una brevísima «Bibliografía en castellano», y tres notas bibliográficas en el texto (pp. 125, 254, 326). En todos los demás casos se ha contentado con la transcripción literal de las citas del original. Así, por ejemplo, cita casi siempre en inglés las obras de Aristóteles y de Santo Tomás *(passim,* y especialmente en las pp. 495-496). Y en inglés aparecen muchas obras traducidas ya al español, como los libros franceses de Maritain, Mercier, Sertillanges, De la Vaissière, y las obras alemanas de Alfredo Adler, Rodolfo Allers, C. Jung, Kanhn, Kretschmer, Lindworsky, Spranger, etc. Aún más curiosa es la cita, en italiano, de la *Introducción a la Psicología Experimental,* del P. Manuel Barbado (p. 478). Notamos asimismo que, al citar a Santo Tomás, se dice «proposición» en lugar de *cuestión,* y «disertación» (o«lectura») en vez de *lección* (cf. págs. 19 y 497).

En esta 2.ª edición española las erratas tipográficas (tan numerosas en la primera) son pocas e intranscendentes [en la página 1 se escribe: «Montreal (U S. A.)» en lugar de «Montreal (Canadá)», y en la pág. 3: «laus et glairo» en ver de «laus et gloria»]. La presentación es clara, sobria y elegante. Por todo ello debemos felicitar a *Edicio-*

(1) *Razón y Fe,* 152 (1955), 126.

(2) Cf. J. M. DE PALACIO: «Carta abierta al director de ABC», *ABC,* Madrid, 24 de julio 1960 (*Revista de Psicología General y Aplicada,* 15 [1960], 643-645).

nes Morata, y agradecerle la publicación de ésta y de otras excelentes obras de Psicología.

Confiamos en que la Psicología General, de R. E. Brennan, que tanta aceptación ha tenido en Norteamérica (más de 17 reimpresiones desde 1937) tendrá también entre nosotros muy favorable acogida.

MARCOS F. MANZANO, O. P.

ROBERT EDWARD BRENNAN, O. P., *Psicología tomista. Análisis filosófico de la naturaleza del hombre*. Prólogo del Dr. M. J. Adler. Traducción de E. Villacorta Sáiz, O. P. Revisión de J. F. Cajigal, O. P. Madrid, Ediciones MORATA, 1960; 21 x 16, 281 pp.

El P. BRENNAN viene consagrándose desde hace muchos años al estudio de la Psicología, simultaneando el método racional con el empírico y experimental, completando y perfeccionando las doctrinas de los antiguos, especialmente de Aristóteles y Santo Tomás, con los resultados de la Psicología empírica moderna, que él sabe muy bien integrar luego en muy logradas síntesis doctrinales. Sus obras han contribuido grandemente a dar a conocer las doctrinas psicológicas de la Escuela, principalmente en los Estados Unidos, y han conocido allí gran difusión. La *Psicología tomista*, que nos ofrecen hoy en versión española las Ediciones MORATA, es un fruto más de su incansable labor.

La obra está dividida en tres libros. En el primero expone el autor a grandes rasgos la doctrina psicológica de Aristóteles: naturaleza del alma, naturaleza y actos propios de la vida vegetativa, sensitiva y racional (pp. 33-74). En el tercero nos ofrece una visión de conjunto de la psicología moderna: sus orígenes, su evolución, orientaciones y tendencias actuales, escuelas principales y relación con la Psicología llamada filosófica (pp. 353-381).

El cuerpo de la obra lo constituye el libro segundo, consagrado a la exposición de la doctrina psicológica de Santo Tomás y al que responde el título de la obra (pp. 75-351). En un primer capítulo precisa el autor la naturaleza de la Psicología, la distinción entre Psicología científica y Psicología filosófica que él estima formal y específica, y señala el método de introspección como el más apropiado tanto en la Psicología científica como en la filosófica (c. 2). Después, en capítulos sucesivos, estudia al hombre como compuesto hilemórfico—cuerpo y alma racional—(c. 3), la triple vida vegetativa, sensitiva y racional, sus actos propios, sus potencias y hábitos (c. 4-10). Finalmente, en los dos últimos capítulos y como término de su investigación, estudia al hombre como persona (c. 11) y la naturaleza y propiedades del alma racional, su inmaterialidad, simplicidad, origen e inmortalidad (c. 12).

En la exposición de la Psicología tomista ha preferido seguir un método esencialmente inductivo, muy apto para no dejarse llevar fácilmente de apriorismos y para mostrar cómo la *Psicología tomista* no es fruto de una concepción apriorística del hombre, sino que se basa en principios sólidamente establecidos, comprobados y confirmados muchos de ellos por las mismas ciencias experimentales.

Muy al tanto de los resultados de las investigaciones de la moderna Psicología empírica y fiel a su método de integración de los progresos de las ciencias experimentales, ha ido incorporándolos en su exposición, completando y perfeccionando así la doctrina psicológica del Angélico, y mostrando cómo las ciencias experimentales han venido a confirmarla, la ha actualizado y la ha hecho más comprensible y estimable.

A la exposición añade a veces algunas *aclaraciones*, en que o bien precisa el sentido de algunas doctrinas, o bien nos pone en contacto más directo con el pensamiento de Aristóteles o Santo Tomás citando sus mismas palabras, o nos pone más al corriente del estado actual de las investigaciones acerca de alguna cuestión.

Quizá algún investigador quisiese encontrar una exposición más detallada y mayor información histórica sobre los diversos problemas de la Psicología tomista. Pero eso no entraba en los planes del autor que quiso darnos en este libro solamente una *síntesis* de la doctrina psicológica de Santo Tomás.

La exposición es clara, concisa, perfectamente adaptada al fin que se propuso el autor; y la presentación es buena. Quizá más de un lector prefiera encontrar las citas al pie de la página correspondiente en vez de tener que recurrir cada vez al final del capítulo.

M. GONZÁLEZ POLA, O. P.

REGATILLO (P. Eduardo F. S. I.), *El Concordato español de* 1953. SAL TERRAE, Santander, 1961, 640 pp.

Esta nueva obra del P. REGATILLO no es una simple reedición de «*Concordatos*», publicada por el mismo autor en 1933 sobre el Concordato español de 1851. Es un trabajo fundamentalmente nuevo, predominantemente práctico, como se dice en el prólogo, no solo en lo referente a la novísima legislación concordataria, sino también cuanto a su parte doctrinal o teórica, expuesto todo ello en un lenguaje flúido, diáfano, y sobre todo, sencillo y asequible aun para los menos versados en cuestiones jurídicas.

Se divide el libro en tres partes: Primera: *Doctrina general acerca de los Concordatos.* Segunda: *Reseña de los Concordatos españoles.* Tercera: *Concordato de* 1953. En consonancia con el título de la obra, esta tercera parte es la principal y más extensa (pág. 121-541), con sus 38 capítulos, correspondientes a los 36 artículos del Concordato. Siguen 22 apéndices con el texto de los diversos Concordatos españoles y documentos referentes a los mismos, particularmente cuantos se refieren al último de 1953. Además del índice sistemático, un índice alfabético final avalora y facilita grandemente el manejo de la obra.

Teniendo las leyes concordatarias por su naturaleza fuerza obligatoria eclesiástica y civil al mismo tiempo, la presente obra constituye, sin género de duda, un marcado servicio y ofrece especial interés para los juristas de ambos derechos, abogados, funcionarios de Estado, Curias eclesiásticas, Institutos religiosos y para todo el clero español en general, puesto que, quién más quién menos, en el diario desempeño de sus respectivas funciones, se hallará enfrentado con delicados problemas a resolver relacionados con los distintos puntos del Concordato en sus múltiples aspectos y detalles, tales como en lo referente al matrimonio en general, al matrimonio de menores, militares, viudas y apóstatas; a la educación religiosa en las escuelas y demás centros de enseñanza; a la Acción Católica y otras Asociaciones piadosas; a la observancia de los días festivos, exenciones tributarias, etc., etc. Además, desde 1953, de mutuo acuerdo entre ambas potestades y conforme al art. 35 del Concordato, ha venido desarrollándose una intensa labor de interpretación y aplicación, de absoluta necesidad práctica, de las mismas leyes concordatarias. Toda esa labor de acomodación y armonización entre ambas legislaciones la encontrará el lector en el propio lugar del libro. Incluso en los puntos doctrinales discutibles, nadie podrá negar que las opiniones del autor están bien fundamentadas en sólidas razones. Acaso alguna afirmación, incidental y de valor muy secundario, parezca demasia-

do absoluta, como cuando nos dice el autor, en la pág. 348, n. 409, que el matrimonio de disparidad *no es sacramento,* lo cual «hoy puede afirmarse *con certeza».* Acerca de esto puede verse *«L' Ami du Clergé»,* 1962, p. 60; y nuestro trabajo *Régimen del matrimonio de disparidad de cultos,* en STUDIUM, I-II (1961-1962), p. 132, nota 48.

Preciso es confesar que este libro constituye la mejor y más completa exposición y comentario del mejor de los Concordatos. La relevante personalidad del P. Regatillo, auténtica gloria española en el orden jurídico, es ya, por sí sola, suficiente garantía de acierto y merece voto de confianza. Nuestro sincero aplauso al benemérito autor por tan valioso trabajo tanto tiempo esperado por los sacerdotes españoles, que sin duda verán ya colmados sus nobles deseos.

C. ALONSO, O. P.

REY-HERME (A.).—PERROY-VENAISIN, etcétera, *La Adolescencia, ¿Edad ingrata?,* S. E. «ATENAS», Colección «EDUQUEMOS», Madrid, 1961, 222 pp.

El desequilibrio de la adolescencia en la afectibilidad, el pensamiento, la moral y la religión ha hecho de este período, vital, psíquicamente, en la existencia de todo individuo, una edad ingrata e incomprensible a todos aquellos que trabajan en la ardua tarea de la formación de los adolescentes. Durante mucho tiempo, por falsos prejuicios y erróneas concepciones, el saber pedagógico ha permanecido cerrado al conocimiento de esa «tierra desconocida», que es la adolescencia.

La Adolescencia, ¿Edad ingrata? es un trabajo exploratorio en el inmenso continente de la adolescencia, aun no perfectamente estudiado, y constituye un intento de solución al problema educativo adolescente. Un grupo de autores competentes, «situados desde el punto de vista del adolescente», analiza detalladamente el comportamiento y diversas reacciones en su vida afectiva intelectual, social y religiosa, y propone, de modo acertado y seguro, soluciones y orientaciones, que ayudarán, en el futuro, a una mayor comprensión de la vida adolescente.

Han sido también introducidos en el libro algunos estudios sobre las diversiones y los movimientos juveniles entre los adolescentes, en cuanto que son vías formativas de máxima importancia en la constitución de su personalidad de hombres.

Es este un libro, en el que todos aquellos que sientan inquietud por abordar los difíciles problemas pedagógicos que plantea la adolescencia, encontrarán una respuesta satisfactoria y una orientación clara y segura.

B. MARTÍNEZ, O. P.

ROLLET (Henri).—*L'engagement du Laic,* Privat Editeur, Toulouse, 1962, 125 pp.

Tenemos entre las manos un libro, pequeño por el volumen, pero denso por su contenido. Henri Rollet acostumbrado al apostolado, en su calidad de presidente de la A. C. F., ha sabido captar y exponer en este libro el verdadero sentido del compromiso y entrega del militante de la A. C.

En torno a ese compromiso y entrega, a su aceptación y alcance, se desenvuelve este libro, lleno de fe, de entusiasmo y convicción.

Es uno de esos libros que queman por su realismo y arrastran, y no dudo que su lectura calará hasta el fondo del alma de los jóvenes apóstoles seglares.

El autor desarrolla como en un film delante de nuestros ojos todo el inmenso campo donde se puede ejercer el apostolado de la caridad, en el orden material, humano, y espiritual; y al mismo tiempo nos hace palpar el verdadero sentido de la vida cristiana

y del apostolado, que se resume en esto: Obrar y vivir «como Dios manda y quiere».

G. VALDERRAMA, O. P.

SANTOS HERNÁNDEZ, Angel, *Misionología. Problemas introductorios y ciencias auxiliares*, Edit. «Sal Terrae», Santander, 1961, 570 pp.

Es intención del P. SANTOS HERNÁNDEZ publicar una Misionología completa en lengua castellana. Los primeros volúmenes han visto ya la luz pública. El que ahora presentamos forma parte de ese cuerpo total en proyecto, al que han de seguir próximamente otros, según confesión del autor en la presentación de este libro.

Trata de los problemas introductorios y de las ciencias auxiliares de la Misionología. Pero ya nos advierte que no todas las ciencias auxiliares tienen aquí cabida, sino únicamente las que cree de mayor importancia e interés: la Etnología, la Historia de las Religiones, la Lingüística y la Colonialística. Naturalmente, en esta apreciación puede ser que no todos estemos de acuerdo y echemos de menos alguna otra ciencia auxiliar considerada como de mayor importancia e interés.

Como problemas introductorios estudia el concepto de *Misión*, la historia y desarrollo de la Misionología tanto por parte católica como por parte protestante, y el carácter científico de la misma.

Todos estos problemas son tratados con amplitud, con abundancia de testimonios y teniendo muy en cuenta las opiniones de los diversos autores. La erudición de que hace gala es extraordinaria. Aunque no fuese más que por esto los misionólogos españoles debieran sentirse de enhorabuena.

Creemos, sin embargo, ser un defecto el exponer minuciosamente las opiniones diversas de los misionólogos en las distintas cuestiones, y dejar tan poco espacio a exponernos la propia (cuando se expone) y las razones en que la fundamenta. Largo es el capítulo consagrado a determinar el concepto de *misión*, y amplia la lista de autores que se examinan. Discrepamos de la opinión aceptada por el autor, que sigue a Paventi, sobre este punto. El concepto canónico puede ser diverso del teológico, sin que exista oposición entre uno y otro. Las razones prácticas que mueven al autor a inclinarse por el primero, no parecen de peso en la materia, y menos si queremos dar a la *misión* una definición exacta. Me parece difícil que pueda lograr una sistematización orgánica y lógica de la Misionología partiendo de ese concepto.

Nos habla de la cooperación misional (p. 246 ss.). No hubiera estado de más que nos hubiese expuesto también las razones en que dicha cooperación se basa. Quizá—así lo creemos—será objeto de alguno de sus libros futuros.

Bien orientado consideramos el capítulo destinado a dilucidar la cuestión del carácter científico de la Misionología. Parece ser que después de las sacudidas hacia uno y otro extremo, las aguas vuelven a su cauce. En las páginas 258-260 nos expone el plan de la Misionología del P. Charles, que como es sabido dejó incompleta. Faltan, por eso, en su libro, algunas cuestiones. «Están excluídas de hecho algunas tan importantes como el origen de las misiones; la Encarnación de Cristo y la Misión de la Iglesia; y el problema de la salvación de los infieles...; tampoco se habla del mundo disidente o hereje...» (p. 259). ¿Cree el P. Santos, sinceramente, que estas lagunas en la obra del P. Charles se deben a no haber podido publicar el segundo volumen? ¿No habrán sido omitidas algunas de ellas voluntariamente? Nos inclinamos por lo último, puesto que en la concepción misionológica del P. Charles, no podían entrar

dichas cuestiones. (Cf. CHARLES, *Missiologie*, París, 1939, p. 82).

En pleno acuerdo estamos con el autor al calificar a la cuestión debatida, de si se debe decir Misionología o Misiología, de «inútil e ineficaz». Pero discordamos en que la haya dedicado en su libro 24 pp., que pudieran haberse consagrado a aclarar, por ejemplo, el objeto de la Misionología.

Concluimos esta reseña crítica haciendo destacar una vez más los grandes méritos que encierra esta obra y que superan con creces los defectos que pudieran encontrarse. Al expresar nuestros plácemes al autor, hacemos desde aquí, nuestros votos sinceros para que logre llevar a feliz término su propósito de darnos una Misionología completa.

C. EXTREMEÑO, O. P.

SCHNEPP & SCHNEPP G. y A.—*Por el matrimonio hacia Dios.* Versión española del Dr. Alfonso Alvarez Villar. Ediciones Morata, Madrid, 1961, 275 pp.

Los autores de este libro son dos hermanos carnales y también en religión, pues ambos pertenecen a la Congregación de los marianistas. Uno de ellos es sacerdote y confesor; el otro, sociólogo y educador; y ambos profesores universitarios. Hay, pues, garantías de verdad en lo que dicen.

Después de poner de relieve las tres cualidades fundamentales del matrimonio, unidad, santidad e indisolubilidad, analizan los autores las cualidades religiosas, morales, culturales, psicológicas, físicas e intelectuales que deben tener los que intentan contraer matrimonio. A continuación se habla de la preparación económica para el matrimonio. Hay títulos tan llamativos como este: «¿Cuánto cuesta casarse?» Un capítulo está dedicado a citas, noviazgo y compromiso matrimonial. Al final del libro se examinan los factores que contribuyen a hacer una familia feliz.

Aunque este libro está escrito por americanos y para un ambiente americano, casi todo lo que en él se dice puede muy bien aplicarse a España. Decimos «casi todo», porque algunas cosas que en Estados Unidos son un problema en cuestiones matrimoniales, en nuestra patria, a Dios gracias, no lo son. Tal es, por ejemplo, el matrimonio inter-racial, acerca del cual se trata en la obra que reseñamos. En España nunca ha sido un problema el matrimonio entre personas de diversa raza, como tampoco lo es ahora. La población española es muy heterogénea, como consecuencia de las invasiones de pueblos muy diversos, a lo largo de la historia. Todo ello ha creado un clima psicológico colectivo de gran tolerancia en las relaciones humanas, especialmente en lo que se refiere al matrimonio. Si a esto añadimos la influencia de las enseñanzas de la Iglesia, tan decisivas en la vida nacional, es lógico no encontrar en la Historia del Derecho patrio ninguna norma que prohiba el matrimonio entre personas de distinta raza. Por el contrario, son frecuentes en la Legislación de Indias las recomendaciones exhortando a los españoles a casarse con mujeres de los territorios recién descubiertos.

Este libro puede ser muy útil a los jóvenes que están en vísperas de abrazar el estado del matrimonio, así como a los encargados de dirigir «cursos prematrimoniales».

M. SÁNCHEZ, O. P.

SEMMELROTH, Otto, *Vom Sinn der Sakramente*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1960, 117 pp.

—*Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1962, 256 pp.

Dos volúmenes se unen a la producción literaria del conocido eclesiólogo-dogmático de Frankfurt, Otto SEMMELROTH. Los dos continúan la línea eclesiológica de los anteriormente aparecidos, y sobre todo del titulado: «Die Kirche als Ursakrament».

El primero de estos libros, sobre el *sentido de los sacramentos* reúne las cuatro conferencias tenidas por el autor en octubre de 1959, ante la Asociación Académica Católica de Bonn. En él se nos presenta a la Iglesia como signo sacramental, signo de salvación ciertamente, que obra mediante la palabra y el sacramento, con las tres dimensiones en altura, anchura y profundidad, conectado con la Humanidad de Cristo, y mediante ella con la Trinidad. Su destino es salvar a *todo* el hombre. Realidad sacramental, que como en Cristo, lo visible y concreto sirve de vehículo para comunicar la misma vida de Dios. Esta sacramentalidad de la Iglesia se concretiza en los siete sacramentos y obtienen su plena actuación en la Eucaristía, centro de la Iglesia y de nuestras relaciones con Dios. La Iglesia, aunque sea sacramento y como tal actúe, no impide sino que más bien exige, la decisión personal del hombre.

Este es el resumen breve del libro que analizamos. No tiene pretensiones científicas, quizá por el origen del mismo. Sin embargo, es una exposición clara y penetrante del misterio de la Iglesia considerada desde el ángulo de visión sacramental. Quienes lean a Semmelroth no dudamos que quedarán agradecidos por la doctrina que en este libro se expone.

La segunda obra que comentamos continúa la trayectoria doctrinal de la primera, con una diferencia. Porque en la primera se consideraba a la Iglesia preferentemente bajo el aspecto sacramental, mientras que en la segunda sus esfuerzos se dirigen a hacernos ver cómo la Iglesia es también la Iglesia de la Palabra. En la Palabra y el Sacramento encuentra su ley esencial la Iglesia. No es solamente Iglesia de la Palabra, ni solamente Iglesia del Sacramento, sino Iglesia de la Palabra y del Sacramento, a la vez.

La cuestión que se plantea es si la realidad de la Palabra de Dios (1.ª p.) es también «actuación de la Palabra de Dios» en la predicación y anuncio eclesial.

El autor analiza con detención la realidad de la Palabra de Dios (1.ª p.) bo, en la intimidad de la Trinidad, palabra de vida y de salvación, que se encarna a fin de traernos la salvación. La revelación es también Palabra de Dios, que adquiere su plenitud cuando viene al mundo en carne humana la Palabra, el Verbo. Palabra que se encarna, podríamos decir en la Iglesia. De ahí el valor de la Palabra en la Iglesia, de la predicación y del anuncio eclesial. Es fuente de vida, porque en ella se prolonga la Palabra divina. Por eso tanto la Palabra como el Sacramento obran la salvación en el mundo, y ambas son esenciales a la Iglesia. Los diversos aspectos de la Palabra como medio de gracia, como predicación, como signo operante de la salud, son considerados detenidamente, haciendo resaltar las diferencias y las relaciones y exigencias que la Palabra tiene respecto al Sacramento.

Esta obra de Semmelroth debe ser considerada como una de las más acabadas publicadas en estos últimos tiempos sobre la teología de la Palabra y arrojará no poca luz sobre la kerigmática. Mas creemos que para su recta comprensión han de tenerse en cuenta las obras anteriormente publicadas por el autor, y principalmente la ya indicada «Die Kirche als Ursakrament», «Gott und Mensch in Begenung», «Das Geistliche Amt», y la reseñada anteriormente. Todas ellas en conjunto nos ofrecen un concepto com-

pleto de la Iglesia como Palabra y Sacramento.

Nos place el modo cómo el autor recurre a los primeros principios de la Eclesiología para establecer su sistema: al Verbo encarnado, haciéndonos ver cómo el misterio de la Iglesia es una continuación del de la Encarnación, que tiene por secuencia toda la vida sacramentaria, y como fin el encuentro del hombre con Dios, en el gran sacramento que es la Iglesia.

Quizá porque el autor no intenta hacer trabajo de investigación científica sino de alta divulgación, el aparato crítico-literario es escaso. Se echan de menos en su bibliografía obras de interés en esta tendencia eclesiológica. También nos parece más conveniente el poner las citas al pie de la página correspondiente, en lugar de hacerlo al fin del libro. Mas todo esto, que debe ser norma en el autor puesto que lo hemos podido comprobar en sus restantes obras, en nada disminuyen el mérito del libro. La presentación nítida y perfecta se une a los valores doctrinales que en ella se contienen.

C. EXTREMEÑO, O. P.

TOURON DEL PIE, Eliseo, O. de M., *El mundo, el hombre y Dios en la fenomenología de Merleau-Ponty.* (Publicaciones del Monasterio de Poyo, 3). Madrid, Revista «Estudios», 1961; 22 × 16, 99 pp.

En el presente ensayo el autor se ha propuesto darnos una visión sintética de la filosofía del malogrado filósofo francés Merleau-Ponty, polarizada toda ella, como es sabido, en torno a la fenomenología de la percepción y del comportamiento.

El ensayo consta de dos partes, que nos proporcionan dos visiones complementarias de la filosofía de Merleau-Ponty desde dos puntos de vista distintos: la fenomenología de la percepción y la fenomenología del comportamiento. En la primera precisa el autor el sentido que tiene en M. P. la fenomenología, que quiere ser un sistema completo de filosofía; cómo en su filosofía la percepción es el fundamento, no solo de todo conocimiento sino incluso de toda realidad; y cómo finalmente, para M. P., el mundo, el hombre y Dios no tienen una realidad en sí, como pretendía la ontología clásica, ni son mera proyección del Yo pensante, como pretendían el racionalismo y el idealismo, no teniendo por consiguiente más sentido que el que se puede obtener del análisis o descripción fenomenológica de la percepción. El hombre es, para M. P. la conciencia que percibe, el yo encarnado, existente-en-el-mundo. El mundo es el objeto de la percepción y no tiene más realidad que la que se nos da en la percepción: una realidad fáctica, existencial, contingente, finita. Dios queda excluído de su filosofía. Ni puede ser percibido, ya que la percepción versa sobre lo fáctico, contingente, finito; ni la contingencia del mundo postula su existencia, según M. P.

En la segunda, analiza la estructura, naturaleza, elementos y características del comportamiento, y las relaciones existentes entre la percepción, estructura y comportamiento en la filosofía de M. P., terminando con una reflexión valorativa de las dos exposiciones principales de la filosofía de Merleau-Ponty: la de De Waehlens, que toma por base la *Phénomenologie de la perception*, y la de H. Duméry, que prefiere presentarla como una *filosofía del comportamiento.*

Ensayo que supone un gran esfuerzo de comprensión y de síntesis del pensamiento filosófico de M. P., que si no ha logrado perfecta claridad en todas sus partes, tiene el mérito de ser una de las primeras exposiciones de su filosofía en España.

M. GONZÁLEZ POLA, O. P.

U. CASANOVA SÁNCHEZ, Ortega: *Dos Filosofías*, Ediciones Studium, Madrid, 1960, 320 pp.

«Presentar el pensamiento de Ortega en su génesis» (p. 8), «recoger no las afirmaciones extremas a que llega sino los pasos que le conducen a esos extremos» (p. 9), ya que «propiamente lo que constituye la filosofía de Ortega no son las muchas tesis, cuya oposición a la doctrina católica es evidente, sino aquelas otras que le sirven de base» (p. 10), es el fin que se ha propuesto U. Casanova al escribir este libro.

Es conocido, que el tema central del pensamiento de Ortega es la vida de cada uno (p. 12), pero, investigada desde el supuesto de que el hombre viene de un animal antiguo, que por su propia virtud, sin necesidad de que ser alguno supremo o ínfimo le ayudase, abandonó la escala zoológica y se coló sin permiso de nadie en la escala humana (p. 12). De aquí la importancia decisiva en el pensamiento de Ortega de la doctrina sobre la inteligencia, a cuya luz U. Casanova estudia las enseñanzas orteguianas diseminadas en los nueve volúmenes de sus obras.

Dos son las partes en que ha dividido el libro, a saber: *Filosofía del hombre* y *Filosofía del Universo*. La primera está desarrollada en once capítulos, la segunda, en siete. Acompañan a cada capítulo las «Notas del observador», en las que se juzga la doctrina desarrollada principalmente en relación con la tesis fundamental del origen del hombre «sobre la cual cabalga toda la filosofía de la razón vital» (p. 13).

La división de la obra obedece a la doble filosofía que Ortega prácticamente admite. «Una filosofía innovadora—ha escrito Ortega—descubre cierta idea del Ser y cierta idea nueva del Pensar» (p. 309). Y en sus obras se encuentran dos ideas distintas del Pensar y dos ideas distintas del Ser. En la filosofía de la razón vital—Filosofía del hombre—el pensar se hace desde la vida y para la vida; es decir, el *sujeto* que piensa no es el hombre, sino la vida; el *objeto* no son las cosas, sino lo que las cosas son para el sujeto, y lo *pensado* es el plan que hace para utilizar en su provecho las cosas (página 309). No sucede lo mismo en la filosofía preconizada en la obra *Qué es la Filosofía.* En esta filosofía—la Filosofía del Universo—*el ser* que se estudia es el que tienen las cosas de suyo, cuando no me sirven para nada; el *sujeto* es también la vida humana, pero en cuanto se convierte en pupila imparcial para que el objeto manifieste lo que es, y lo *pensado* son las ideas que manifiestan lo que son en sí mismas las cosas (p. 310).

Lo que quiere decir que para pensar en armonía con Ortega hay que partir el Universo en dos mitades: de una parte quedan la vida humana y su caprichosa acción; de la otra, el resto del Universo con sus cosas, que no tienen que ver nada con el nombre (p. 311). Y todo ello debido a que Ortega no supo ser fiel a su vocación de filósofo. No se niega que Ortega fuese filósofo, más sí que hiciese filosofía (p. 312).

La tarea que Ortega se impuso fue la de orientar a sus conciudadanos, y orientaciones para vivir la vida, más bien que filosofía, es lo que nos ha dejado (p. 313). Pero como la vida humana solo tiene sentido cuando camina hacia Dios, y Ortega ha destruído esta última estación, es inútil buscar orientación en una ruta que no acaba (p. 314).

¿Admitirán los discípulos de Ortega este modo de desarrollar y enjuiciar la obra del maestro? Porque no hay que olvidar que, como Ortega ha dicho, «el amor tiene la virtud de transformar en brillantes virtudes los más oscuros defectos» (p. 10). Y así como no han admitido los errores, que otros autores han señalado en Ortega, como

contrarios a la razón y al dogma, pudiera suceder que lo mismo le aconteciera a U. Casanova, aunque los errores se hayan considerado desde la génesis del pensamiento orteguiano.

Recomendamos sinceramente el libro de U. Casanova. Su exposición es clara y su enjuiciamiento sereno. La editorial «Studium» merece nuestra felicitación por la buena presentación de la obra.

B. TURIEL, O. P.

VARIOS, *Cine, Educadores y educados*, Sociedad de Educación ATENAS, Madrid, 229 pp.

El libro que presentamos ofrece una copilación de los temas estudiados en las Jornadas Nacionales de Estudios cinematográficos franceses en el año 1951. Esta serie de trabajos constituye el núcleo del libro. Luego se añade una pequeña antología de textos sobre el cine de autorizadas personalidades y acaba con una selección de artículos publicados en diversas revistas y asambleas cinematográficas.

«El cine puede servir muy eficazmente a los fines superiores del perfeccionamiento social e individual» (Pío XII, «Vigilanti cura»). «Si queréis cambiar la manera de pensar del mundo, debéis hacerlo a través del teatro y del cine» (Lenín). La lucha que estas dos posturas se han planteado, es la que ha empujado a diversas organizaciones a encauzar rectamente el fenómeno del cine.

A través de los trabajos que aquí se nos presentan, se van estudiando una serie de problemas concretos con auténtica competencia. «El cine como industria», «cómo se hace una película», «los profesionales del cine», etc., son diversos capítulos que integran este volumen. En todos ellos destaca una preocupación constante por los niños y adolescentes, problemas a los que se dedican varios artículos estudiando el tema desde diversos puntos de vista. A las preguntas sobre si hay un cine para niños, sicología infantil ante la pantalla, cine instrumento de enseñanza, se dan respuestas sinceras, aunque en ocasiones negativas, sin cerrar con ello el paso a posibles hallazgos, que en ocasiones también se apuntan.

Justificada está la urgente llamada que se hace a los educadores para lograr poner el cine como asignatura en los centros de formación y enseñanza. ¿Para qué un estudio tan extenso del teatro que apenas influye en la juventud? Rara es la ciudad provinciana que puede presenciar tres veces al año un espectáculo teatral digno de atención, y sin embargo todos los días tiene abundantes sesiones de cine. ¿Por qué no dividir el tiempo de estudios entre el teatro y el cine? ¿Por qué dejar abandonado al cine cuando está fascinando a las masas y, sobre todo, maleando y descentrando la sensibilidad de los pueblos? Interesantes interrogantes que este libro presenta e intenta solucionar.

La traducción de toda la primera parte deja entrever frecuentes galicismos. Los precios, nombres, cifras de encuestas, etc. no están acomodados al modo de hablar español, por lo que quizá no se entienda el alcance total de las apreciaciones que se ofrecen. Se ha traducido demasiado materialmente, cosa que puede corregirse fácilmente en sucesivas ediciones que, con seguridad, tendrá la obra, ya que el tema que aborda es de interés.

M. MARTÍN, O. P.

Vita spirituale e sanità Edizioni «Orizzonte Medico», Roma. 1960, 172 pp.

Es el título de las Actas del VIII Congreso nacional de la Asociación de Médicos Católicos Italianos (A.M.C.I.).— Catania, Set. 1959.

El solo título ya es una lección y un símbolo: Una lección, que es la afirmación de la superioridad de la vida espiritual sobre la física; y al mismo tiempo una lección sobre la nobleza y grandeza de la misión del médico católico, que puede ser un precioso colaborador del sacerdote. Pío XII decía: «Los médicos son verdaderos colaboradores de Dios, en la defensa y el desarrollo de la creación» (26 julio 1952).

Es también un símbolo de las preocupaciones de los médicos, que en los estudios presentados, no sólo atiendan al cuerpo, sino también al alma, y exponen las relaciones de «Vida espiritual y salud», «La Vida espiritual del hombre enfermo», la «Vida espiritual del médico». Tales son algunos de los temas tratados en el Congreso.

Se siente uno reconfortado oyendo a hombres de ciencia y sabios médicos hablar de la gracia, de los sacramentos, del valor espiritual del sufrimiento, de la vida de oración, y de la Virgen María. Todas estas ideas han sido tocadas en este Congreso, cuyo temario general hace honor a los médicos católicos.

G. VALDERRAMA, O. P.

WINKLHOFER, Alois, *Traktak über den Teufel*, Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei Frankfurt am Main, 1961, 300 pp.

Alois WINKLHOFER, profesor de Dogma en el seminario de Passau, nos presenta en su reciente libro sobre el diablo un tratado verdaderamente excepcional. Es un libro que ofrece doctrina abundante. Tiene por fin despertar una comprensión de la esencia del mal y no se contenta con aumentar nuestros conocimientos sobre Satanás. (p. 13).

Para dar una idea, al menos lejana, de la riqueza de su contenido citamos algunos capítulos: Uno de entre los ángeles; El cuadro bíblico del diablo; El demonio en la economía de la salud; la Historia y Satanás; etc.

Podemos asegurar que Winklehofer ha considerado el poder del demonio, y al mismo tiempo su impotencia, bajo una visión completa de todos sus aspectos. Las verdades tratadas se confirman con muchas citas de la S. E., Santo Tomás y otros autores.

El pastor de almas, el predicador y también el laico culto encontrará en el presente libro una fuente inagotable de doctrina y la respuesta a muchas prguntas que surgen en la vida actual. Además, las notas finales, proporcionan al estudioso una introducción al estado de la discusión entre los teólogos sobre el tema. La obra está dividida con tanta claridad y escrita con un lenguaje tan preciso y agudo que su manejo resulta fácil y su lectura sumamente agradable. El lector se convencerá de que Satanás, a pesar de todas sus posibilidades, es un ser condenado y vencido por Nuestro Señor Redentor. El Diablo no tiene poder alguno independiente de Dios, no puede apoderarse de ningún redimido por Cristo, si este mismo no se entrega a él por el pecado.

Al fin del libro se pregunta el autor: «¿Es nuestro tiempo época del diablo?» En la respuesta hace ver especialmente que, frente la avalancha del mal en nuestros días, hay también innumerables bienes que no han conocido otros siglos, por ejemplo, un espíritu notable de justicia social, interés extraordinario por las enseñanzas de la Iglesia, etc. Pero no cabe duda que en el mundo occidental de hoy el sentido moral se ha perdido asi totalmente y que se le considera como algo pasado de moda. Lo más lamentable es, sobre todo, que ya no se reconoce la realidad del pecado y, con un descaro, quizá nunca antes conocido en la Historia, exige hoy día la incredulidad no solamente tolerancia por parte de

los cristianos, sino también plena legitimación por parte del ambiente general. (p. 271).

El libro de Winklhofer, sugestivo, sólido, pone en guardia contra estos desvíos, por lo que le felicitamos calurosamente.

CANISIO FRIEDRICH, O. P.

WINKLHOFER, Alois, *Das Kommen seines Reiches.* Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei Frankfurt am Main, 1962, 2.ª edit., pp. 352 pp.

Conocemos ya al autor de la presente obra por su magnífico «Tratado sobre el Diablo». Ahora ofrece al público la doctrina de los Novísimos, como el título, «La venida de su reino», lo indica. El libro merece sumo interés ya que no sólo los paganos modernos, sino también muchísimos cristianos de nuestros días se encuentran absorbidos por completo en sus preocupaciones materiales, mientras no se piensa en el reino de Dios o se le considera como algo futuro, lejano. Winklhofer tiene el mérito de describir las postrimerías como algo actual. Jesús está viniendo a lo largo de toda la historia en la muerte de cada individuo y en los acontecimientos de la Iglesia. No ocurre nada indiferente. La gloria de Dios se revela hasta en las mismas persecuciones que sufren sus fieles, aunque parezca victorias del diablo.

El tratado se divide en dos grandes partes. La primera comprende principalmente la muerte y la suerte de las almas de los difuntos antes de la resurrección de la carne. La segunda trata de la venida triunfal del Juez Eterno, de la Resurrección y restauración de todas las cosas.

Tenemos que alabar la lealtad con que el autor presenta sus puntos de vista personales cuando se separa de la doctrina tradicional de los teólogos. En las notas teológicas al fin del volumen encontrará el lector material abundante con la bibliografía correspondiente para profundizar más sus conocimientos.

En las páginas 48-56 se habla de «la muerte como esfuerzo personal». Winklhofer expone en el capítulo citado su concepción de una muerte habida en plena lucidez. Cada hombre recibiría en su último instante la gracia necesaria para repasar toda su vida y decidirse nuevamente en favor o en contra de Dios. Así la suerte definitiva de cada uno quedaría libre de toda casualidad (p. 54). El autor menciona además a varios teólogos que suponen esta gracia última también para los niños no bautizados. En las notas cita al doctor Ladislaus Boros según el cual la teoría del limbo tendría que ser reemplazada por la teoría de la iluminación (p. 312). No sabemos si Dios verdaderamente proporciona esta lucidez final a todo hombre, a pesar de todas las razones de conveniencia que lo sugieren. En cuanto a la suerte de los niños no bautizados nos parece más conforme a los datos de la Revelación y a la doctrina de la Iglesia la teoría del limbo. El Evangelio de San Juan nos dice claramente: «quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de los Cielos» (Juan 3,5). De estas palabras del Señor la mayor parte de los teólogos han sacado la exclusión del cielo de todos los niños que mueren sin bautismo y sin llegar al uso de razón. Además, Pío VI alude en una declaración contra los errores del sínodo Pistoriense al lugar que los fieles suelen designar con el nombre de limbo de los niños (ROYO MARÍN *Teología de la Salvación*, p. 383).

En la exposición de la doctrina del infierno insiste el autor en que el infierno consiste principalmente en la pérdida de Dios. Hay que excluir todas las imaginaciones que tienen por fundamento métodos terrenos de cas-

tigar que se usaban en ciertas épocas, (p. 88) y justamente también se escribe del purgatorio que no es sólo castigo sino incluso recompensa. (p. 113). No tenemos razón alguna para concebirlo como infierno temporal (p. 122). Las almas del purgatorio no son solamente pobres sino en cierto sentido ricas, porque abandonaron la vida en gracia.

En la cuestión de la identidad del cuerpo de la resurrección propone Winklhofer una identidad substancial en vez de la identidad material que propugnan los teólogos. Por especial intervención de Dios se conservará lo que el autor designa como sustancia del cuerpo, porque, separado del alma, el cuerpo muerto asume una forma sustancial propia. Con esta forma del cuerpo muerto, se unirá el alma plena de la gloria de Cristo y del Espíritu Santo el día de la resurrección, y de esta unión resultará un nuevo cuerpo completo diferente del que hemos tenido en la tierra por estar glorificado. (256-262). De esta manera la materia de nuestro cuerpo con el cual hemos practicado las virtudes o cometido los pecados, pierde importancia. Además, no es necesaria tal teoría para solucionar los problemas que surgen de la identidad material.

Ni Santo Tomás ni los demás teólogos que defienden esta última pretenden que la materia del cuerpo resucitado se componga de las mismas partículas que el que hemos dejado al morir. La doctrina de la Iglesia defiende igualmente la identidad material: «hemos de ser resucitados el último día en esta misma carne con que ahora vivimos», *Dena.* 16: «...Jesucristo... vendrá al fin de los siglos para juzgar a los vivos y a los muertos y recompensarles según sus obras tanto a los réprobos como a los elegidos que resucitarán todos con sus propios cuerpos, los mismos que tienen ahora.» (ibíd. 429).

Digamos finalmente que los puntos en los cuales el autor no parece guardar la doctrina tradicional no dañan en manera alguna al conjunto del libro. Las notas ponen siempre al alcance del lector las opiniones de otros autores.

CANISIO FRIEDRICH, O. P.

LIBROS RECIBIDOS

Enviado por autor:

HEREDIA, B. de: *Domingo de Soto*, Biblioteca de Teólogos españoles, Salamanca, 1960, 777 pp.

Edit. BEAUCHESNE et ses Fils. Rue de Rennes 117, París VIe.

HUANT, E.: *Le peche contre la chair*, 1961, 125 pp.

Edit. DU CEDRE, 13 Rue Mazarine, París VIe.

VIER, J.: *Littérature a l'emporte-pièce*, 2 vols.
COMBES, A.: *Dieu et la souffrance du chrétien*, 1961, 102 pp.
COMBES, A.: *Dieu et le bonheur du chrétien*, 1961, 95 pp.
BORDIER, E.: *Vivant Saint Edmond.*

J'ai connu Madame Sainte Claire.

Edit. DELSA, Benito Gutiérrez, 6, Madrid (8).

FELIPE de la Trinidad: *La redención por la sangre*, 1961, 152 pp.
FERRIER, Francis: *La encarnación*, 1961, 160 pp.

DIFUSORA del Libro, Bailén, 19, Madrid.

HERNÁNDEZ, Vicente: *El baile, Moral y Pastoral*, 1961, 195 pp.
ABAITUA C., ALBERDI, R., y SETIEN, J. M.,: *Exigencias cristianas en el desarrollo económico social.*
CASANOVA, U.: *Ortega. Dos filosofías*, 1960, 320 pp.
HOESL, P.: *Nuestra Señora de todos los días*, 1959, 150 pp.
TREVIÑO, J. G.: *Vida*, 1959, 128 pp.
RAYMOND, M. OCSO: *Tú.*
CANZIANI, L.: *La misión de María*, 1958, 368 pp.
MARCOZZI, V., S. J.: *El sentido del amor*, 1959, 194 pp.
LUMBRERAS, P., O. P.: *Casus conscientiae.* Vol. II. *De virtutibus theologicis*, 1960, 335 pp.
SERROU-PIERRE, R.: *La vida solitaria de los hijos de S. Bruno*, 1961, 203 pp.
JIMENEZ, G.: *Se piadoso*, 1950, 138 pp.
BOURCET, M.: *Un matrimonio ejemplar*, 1959, 292 pp.
GARCÍA, G.: *Para vivir en Cristo*, 1959, 315 pp.
TOURON del PIE, E.: *El hombre, el mundo y Dios en la fenomonología de Merleau-Ponty*, 1961, 99 pp.
DELGADO VARELA, J. M.: *La gracia divina en el correlativismo*, 1961, 164 pp.

Edit. HERDER: Avenida José Antonio, 591, Barcelona.

COMPLESTON.: *Filosofía contemporánea*, 1959, 348 pp.

Edit. GREDOS: Benito Gutiérrez, 26, Madrid.

ROGER RIVIERE: *El pensamiento filosófico de Asia*, 534 pp.
BRUYNE, E. de: *Estudios de estética medieval*, 3 Vols.
GONZALO CASAS, M.: *Introducción a la filosofía*, 414 pp.

GONZALEZ ALVAREZ, A.: *Tratado de metafísica*, 454 pp.
GALINDO, M. Angeles: *Historia de la educación*, 596 pp.

Verlag JOSEF KNECHT, Frangfurt am Main, Liebfrauenberg, 37.

WINKLHOFER, F.: *Traktat über den Teufel*, 300 pp.
WINKLHOFER, F.: *Das Kommen Seines Reiches*, 352 pp.
LEIST: *Moses-Sokrates-Jesús*, 1959, 448 pp.
SEMMELROTH: *Von Sinnder der Sakramente*, 1960, 118 pp.
SEMMELROTH: *Wirkendes Wort*, 1961, 256 pp.
GORRES, I. F.: *Laiennged danken zum Zölibat*, 1961, 92 pp.
GEBHARDT: *Von fünf zum fünfunddzwanzig*, 1961, 176 pp.

Edit. LITURGICA, Avenida José Antonio, 581. Barcelona.

BONSIRVEN: *Teología del Nuevo Testamento*, 1961, 637 pp.

Edit. MAISON MAME, 6 Rue Madame, París VIe.

GORCE, A. de la: *Chantal*, 1961, 98 pp.
MOREAU, A.: *Philippe*, 1961, 102 pp.
PINTARD, J.: *Le sacerdoce selon St. Augustin*, 1960, 428 pp.
POINSENET, M. D.: *Dominique*, 1961, 112 pp

Edit. MARIETTI, Via Legnano, 23, Torino.

ST. THOMAE: *Summa Contra Gentiles*, Vol. II, III, 1961, LXXXI-335 y VIII-541 pp.

MAX HUEBER VERLAG, Amalienstrasse, 77 / 79, München.

LANG, A: *Wesen und Wahrheit der Religion*, 1957, 267 pp.
SCHMAUS, M.: *Aktuelle fragen zur Eucharistie*, 1960, 196 pp.

Edit. MIRACLE, Aribau, 179. Barcelona.

SCIACCA, M. F.: *Acto* y *Ser.*
SCIACCA, M. F.: *El silencio y la palabra.*

Edit. MORATA, Mejía Lequerica, 12, Madrid.

SCHNEPP and SCHNEPP: *Por el matrimonio hacia Dios*, 1960, 275 pp.
FRITZ: *Cohetes y satélites artificiales*, 1960, 245 pp.
BRENNAN, R. E.: *Psicología General*, 1961, XV + 526 pp.
BRENNAN, R. E: *Psicología Tomista. Análisis filosófico de naturaleza del hombre*, 1960, 281 pp.

Edit. MORCELLIANA, Via Crispi, 2, Brescia.

CAMILLERI, N.: *I novissimi e la Communine dei Santi*, 1961, 360 pp.
CIPRIANI, S.: *La Santa Chiesa Cattolica*, 1960, 222 pp.

Edit. NAUWELAERTS.

PUCELLE, J.: *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green*, 1960, 324 pp.
BOEKRAAD, A. J. et TRISTRAM, N.: *The argument from conscience to the existence of God according to J. H. Newman*, 1961, 205 pp.
ANCIAUX, P.: *Le Sacrament du Marriage*, 1961, 324 pp.

DISTRIBUCIONES ODER, Calle Mayor, 81, Madrid.

AGEL, H., NACHE, C...: *Cine, educadores y educandos*, 1961, 229 pp.
ROMERO, A. Esteban: *El Concilio Ecuménico Vaticano II.*
ROMERO, A. Esteban: *Juan XXIII y las Iglesias Ortodoxas*, 1961, 312 pp.
LILLO, J.: *Pedagogía y didáctica de Jesús*, 1961, 266 pp.
REY-HERNE, A., PERROY VERNAISSIN, etc.,: *La adolescencia*, 1961, 219 pp.

Edit. ORIZZONTE MEDICO, Via della Conciliazione, 15, Roma.

PIO XII: *Discorsi ai medici*, 1960, LXXIX, 725 pp.
TEODORI, U.: *Anima e corpo alla luce delle osservazioni medico-psicologiche.*
ANGELINI, F.: *L'assistenza spirituale negli ospedali nell'etá del Risorgimento.*
PALIMIERI, V.: *Aspetti medico legalli del rischio di tecnopatia ^ di sopra mortalita nei laboratori esposti alle radiazioni jonizanti.*

PHILOSOPHICAL LIBRARY, 15 East 40th Street, New York.

Pictorial History of Philosophy.

Edit. PRIVAT, 14 Rue des Arts, Toulouse.

ROLLEL, H.: *L'engagement des läics*, 1962, 125 pp.

Edit. RASCHER & Cie. A. G., Limmatquai 50, Zürich.

ZIMMER, H.: *Abenteuer und Fahrten der Seele*, 1961, 330 pp.

Edit. SAL TERRAE. Santander.

CARPENTIER, R.: *Vida y estados de perfección*, 1961, 409 pp.
BARILLACH, J. M.: *Reflexiones sobre la perfección sacerdotal*, 1961, 742 pp.
HERNANDEZ, S.: *Misionología*, 1961, 570 pp.
REGATILLO, E.: *El Concordato Español de 1953*, 1961, 640 pp.

S. E. I., Corso Regina Margherita, 176, Torino.

BERTETTO, D.: *Maria nel Domma Cattolico*, 1955, 724 pp.
DAFFARA, M.: *Dio*, 1925, XXIV-432 pp.
GARRO, E.: *Maria Vergine di Dio*, 1958, 275 pp.
HAGG, H.: *Diccionario Bíblico*, 1960, 1123 pp.
COLLINS, J.: *Studi sulla filosofia Moderna*, 1959, XI-639 pp.

Existencia y naturaleza de la Prudencia Política según Santo Tomás

I

Existencia de la Prudencia Política

a) *El hombre animal social por naturaleza, forma parte de la sociedad que tiene un fin que es a la vez fin del mismo individuo.*

Haciendo razón omisa de la diversa laya de excogitadas teorías acerca de la sociabilidad y origen de la sociedad humana (1) afirmamos con Aristóteles y Santo Tomás, principalmente y con todos los escolásticos en general que el hombre es un animal político, social, civil, familiar (2), y que la sociedad por consiguiente tiene su origen en la misma naturaleza del hombre (3).

---

(1) Entre estas teorías, hay que notar como las más destacadas, con respecto al origen en abstracto de la sociedad: 1.ª, la del *Contrato Social*, de Hobbes, J. J. Rouseau, a la cual pudiéramos llamar *liberal;* y 2.ª, la *teoría orgánica*, que se subdivide en diversas ramas, ex. gr. *Evolucionista* (Spencer, Darwin). *Positivista* (Comte). *Panteista* (Hegel); 3.ª, la teoría de *Usurpación* (Subjugationis, sostenida por Gumplowicz, Jellinek, Seydel, Lingg. Con respecto al origen de la sociedad en concreto: 1.ª La teoría de la *sucesiva agregación* (como se la suele llamar) integrada, por Fatalistas, Socialistas, Panteístas, Evolucionistas, etc. 2.ª *Teoría del Pacto Social*, cuyos principales representantes son: Puffendorf y Thomasio.

(2) ARISTÓTELES nos dejó estereotipada esta verdad en la famosa y sintética expresión: ζῷον ρνσεί πολιτικόν (I Pol. c. 2. Bk, 1253a3), repetida de generación en generación y comentada y traída a colación innumerables veces por SANTO TOMÁS (I Sent. d. 26, q. 1, a. 1, sol. 1) I Ethic. Lec. 1, n. 4; lec. 9, n. 112; VII Ethic. lec: 6, n. 1391; VIII Ethic. lec. 1, n. 1541; IX Ethic. lec. 10, n. 1891; *De Regimine Principum*, Lib. 1, c. 1; C. G. III, 85; 117; 128, 129, 131, 147; I, 96, 4; I-II, 61, 5; 72, 4; 94, 2; 95, 4; I, Pol. Lec. 1, n. 34, ss; II-II, 109, 3-lum; 114, 2, 1um; 129, 6, 1um; 818, 8, et ad 5um; Peri-Herm. L. I, lec. 2, n. 2. Todos estos textos pueden verse muy bien compilados en el libro del P. UTZ, F., O. P.: «*Sozialethik*», Bd. I, Anhang I: Zitierte Thomastexte zu Sozialnatur des Menschen. (Heidelberg, 1958) S. 348-9.

(3) Todos los defensores de la teoría *histórico-natural* están de acuerdo en asignar como causa remota de la sociedad, la naturaleza humana; sin embar-

Los fundamentos de esta verdad corroborada por la conciencia y por la experiencia histórica radican en lo más profundo de la metafísica humana.

Todos los tratadistas, ético-sociológicos, cuando abordan este problema no hacen más que exponer lo que magistralmente nos legaron Aristóteles y Santo Tomás, y con razón ya que sus pruebas están basadas en la psicología humana. El hombre en verdad, es animal social, político, civil. Todo arte, toda doctrina, toda ciencia, lo mismo que todo acto, elección, actividad, se mueven, van dirigidos hacia el bien, apetecen el bien, porque el bien, prosigue Aristóteles, est quod omnia appetunt (4). Todas las cosas apetecen el bien porque todas las cosas desean la perfección y el bien dice razón de perfección (5). Todas las creaturas están bajo la ley dinámica finalista. Todos los seres militan bajo la tendencia teleológica, porque todos, como dijimos, son portadores de ese apetito de perfección, y el fin se convierte con el bien, (6) y el bien tiene razón de fin (7).

Pero a diferencia de los seres irracionales que se dirigen de una manera natural, impulsados, ex ordinatione divini intellectus (8), el hombre dotado de entendimiento y de voluntad, portador del libre albedrío, actúa, en su quehacer existencial, en su dinámica operativa, de una manera consciente, propia, (9). Conocedor por una parte de su limitación para llegar a la complexión en su perfección (10) y

---

go disienten cuando pretenden explicar su causa próxima. Mientras para unos la causa próxima es el consentimiento humano, para otros, no se requiere tal consentimiento o al menos no siempre. Todos los manuales de Etica y Sociología se muestran espléndidos en la enumeración de sus defensores, aunque no siempre con precisión. De todos modos nos abstenemos de citarlos, porque nos haríamos interminables. Nosotros, no obstante, defendemos con la mayoría de los Escolásticos, que la causa próxima, adecuada de la sociedad humana es el consentimiento humano. Avalando esta posición, aducimos las palabras del ANGELICO, el cual, clarísima y expresamente declara: «civitas cum sit a natura inclinante et a ratione perficiente...» (*In VII Pol.*, lec. 3, n. 1096). Y siguiendo a Cicerón y a San Agustín, nos dice en la I-II, 105, 2: «Populus est coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus», y lo mismo en II-II, 42, 2; VITORIA, *Comm. in h. l.*, et *De Potestate Civili*, & 3-5 (Edic. Getino, Madrid 1934) 173-179. SUÁREZ: *De opere sex dierum* lib. 5, c. 7.

(4) ARISTÓTELES, *I Ethic.*, c. I, Bk. 1094 al.

(5) «Unumquodque est appetibile in quantum est perfectum nam omnia appetunt suam perfectionem...» (I, 5, 1). «Bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile» (*Ibid.*, 1m; 3c, 1m et 5c, et 1m; q. 6, 3; 16, 3, 4; I-II, 56, 1).

(6) «Finis autem bonum est in unoquoque genere» (In I Met. lec. 2, n. 50).

(7) «Bonum habet rationem finis» (I, 103, 2). «Bonum cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis» (I, 5, 2, 1m).

(8) SANTO TOMÁS, *In I Ethic.*, lec. 1, n. 11.

(9) SANTO TOMÁS, *QQ. DD. De Veritate*, 5, 6, 4m; *In V Met.*, lec. 16, n. 1.000; I-II, 1, 2.

(10) «Non est autem possibile quod unus homo ad omnia hujusmodi per suam rationem pertingat» (*De Regim. Princ.*, lib. 1, c. 1).

por otra parte impulsado por su apetito natural de bienestar y felicidad (11), busca el auxilio, la ayuda de su indigencia individual (12), asociándose a los demás, en cuya mútua solidaridad y cooperación encontrará un cúmulo de condiciones supletorias y complementarias a su perentoria limitación.

Sin duda alguna, este argumento, deducido de su natural tendencia al fin, a la perfección, secundado por el conocimiento de su insuficiencia y limitación, nos evidencia que el hombre porta en su constitución natural un elán a la comunidad (13), que el hombre es por naturaleza social. Pero aún prescindiendo de su indigencia de mútuo auxilio, los hombres tienden a la convivencia, (14) a la amistad. El deseo innato de realizar un objetivo de amor, de unidad, de amistad, es lo que los une. «Todo hombre es amigo para cada hombre» (15). La amistad es deseable como máximo bien, incluso posee en cumplida abundancia toda clase de bienes y que en cierto modo se basta a sí mismo (16). El refrán de similis similem quaerit encuentra aquí su ratihabición más exacta.

Creado para conocer y amar, el hombre está dotado, a diferencia de los demás animales, del bello don del lenguaje para que manifieste a los demás la verdad y se ayuden en el conocimiento de ella (17), lo mismo que en la comunicación de lo útil y de lo nocivo, en lo justo e injusto en cuya compartición y armónicas relaciones, se funda la convivencia social, la sociedad (18).

El hombre por consiguiente, por su naturaleza social forma parte de la sociedad, de la comunidad cívica, (19), lo cual no significa ninguna misión de sus designios personales.

Como tiene una causa eficiente tiene una causa final, tiene un fin, en cuya consecución consiste su quietud, su felicidad, su perfección, (20).

---

(11) SANTO TOMÁS, I, 2, 1, 1m; 19, 10; 26, 2; 41, 2, 3m; 60, 2; 62, 1, 83, 1, 5m; I-II, 36, 3, 2m; C. G. III, 39; III, 18, 1, 3m.

(12) «Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus juvet» (C. G. III, 31).

(13) «...est quidem naturalis impetus ad communitatem civitatis...» *(In I Pol.*, lec. 1, n. 40).

(14) ARIST., *III. Pol.*, c. 6, Bk. 1278b 20-30; SANTO TOMÁS, In III Pol. lec. 5, n. 387; Bellamente CICERÓN: *De Amicitia*, c. 23.

(15) ARIST., *Ethic.*, lib. VIII, c. 1, Bk. 1155a22.

(16) ARIST., *Ethic.*, lib. VIII, c. 1, Bk. 1155a5 ss.

(17) SANTO TOMÁS, C. G. III, 147.

(18) ARIST. Pol. lib. 1, c. 2, Bk. 1253a18-19; SANTO TOMÁS, In I Pol. lec. 1, n. 36, y 37; *De Regim. Princ.*, lib., c. 1.

(19) SANTO TOMÁS, I-II, 21, 3; 90, 3, 3m; 92, 1, 3m; 96, 4; II-II, 47, 10, 2m; 64, 5; 65, 1; etc.

(20) SANTO TOMÁS: «ultima autem perfectic uniuscujusque est in consecutione finis» (I, 103, 1); cfr. también II-II, 184, 1.

La sociedad formada por seres racionales que tienden a realizar una empresa común, un fin, un blanco, un objetivo universal, tiene un fin (21), que no es distinto del de los individuos (22). El de los individuos que la acaban y componen es el bien. Luego proporcionalmente el de la sociedad será también el bien. El fin de la sociedad es común a todos los que la forman, luego el bien ha de ser común. Tiene que ser bien y tiene que ser común, el fin de la sociedad es el bien común.

Con esta silogística precisión y basados en el Angélico y en la razón, hemos avocado al fin de la sociedad, a la forma extrínseca, al especificativo, a lo que define y justifica la sociedad política: el bien común, ese todo *universal análogo* como dice el P. Ramírez (23), tan rico en virtualidades, y en torno al cual tan serias polémicas y tan extensa y variada bibliografía ha aparecido en la literatura internacional (24).

b) *La sociedad y el individuo no pueden conseguir el fin sin la autoridad.*

Después de haber estudiado la sociabilidad del hombre, el origen de la sociedad, y haber visto que ésta viene postulada naturalmente para la perfección y desarrollo de las más legítimas aspiraciones de la personalidad humana y después de haber observado que el objetivo, especificativo y justificante de la misma sociedad política, es el bien común, veamos, aunque muy someramente, lo que unifica, guía, mueve y conduce al individuo y a la sociedad en orden a la consecución de su perfección, *la autoridad* (25).

---

(21) Santo Tomás nos da con sintética precisión y exactitud la definición con las palabras siguientes: «Est enim societas... adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum». *(Contra impugnantes Cultum Dei et Religionem,* Pars II, c. 2 (3), Marietti, Taurini Romae, 1954, n. 56).

(22) «Idem autem oportet esse judicium de fine totius multitudinis et unius...» *(De Regim. Princ.,* lib. 1 c. 14). Véase cómo expone este pensamiento de Santo Tomás el P. Lanchance, O. P., en su obra: *L'humanisme Politique de Saint Thomas,* Tom. I, II Parte, Cap. 5, parág. 1 (Ottawa, 1939), 140-45, donde él dice expresamente: «Elle (se refiere a la aplicación Aristotélica) permet d'apercevoir clairement que s'il n'y a qu'identité matérielle et partielle entre le bien propre de personnes et le bien communn, il y a cependant identité formelee et parfaite entre leur bien ultime naturel et celui dont l'Etat est artisan.» Y cita a Santo Tomás: «pars et totum quodammodo sunt idem» (II-II, q. 61, art. 1, ad 2um).
Y antes para demostrar que el bien de la sociedad no se distingue del individuo: I-II, q. 19, art. 10; q. 90, art. 3, ad 3um; II-II, q. 47, art. 10, ad 2um; art. 11, ad 3um; q. 58, art. 9, ad 3um, etc.

(23) Ramírez (S.), O. P., *Doctrina Política de Santo Tomás* (Instituto Social León XIII). Madrid, 1951, 34-35.

(24) Nos ocuparemos de este concepto al estudiar en el Cap. 2, el Objeto formal quod de la prudencia política.

(25) Conscientemente omitimos las múltiples cuestiones que surgen con motivo y en torno a la autoridad: ex. gr. si es forma o simplemente propiedad esen-

Para Aristóteles y Santo Tomás, lo mismo que para sus comentaristas, dado que el hombre es social, que la sociedad viene exigida por la misma naturaleza, la necesidad de la autoridad, se postula como una consecuencia necesaria (26). Para el Angélico Maestro, aún en el estado de inocencia, en el cual también habrían vivido en sociedad, sería necesaria la autoridad (27), para conservar el cuerpo social, ya que la política de la multitud, no puede subsistir, sin algún presidente y dirigente que mueva e impulse al bien común (28), porque «multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum» (29). Y por eso concluye siguiendo a Aristóteles (30), que es necesario que haya un principio que dirija y sea regitivo de los demás (31).

La comunidad política compuesta por una pluralidad tan variada de personas con su idiosincrasia individual, es algo amorfo, algo indeterminado, algo múltiple, que postula, como lo genérico, lo material, un principio que lo actualice, que lo informe, organice, estructure, unifique y ordene. En todas aquellas cosas que se ordenan ad invicem, nos dice el Angélico con el Filósofo, es necesario que haya algo como principal y dirigente, en nuestro caso, algo que impere, y otros que obedezcan, estén sumisos, (32), en una palabra, que el orden inaequalitatem importat et hoc est de ratione dominii (33), pues si todos fuesen iguales y nadie estuviese sometido a la potestad, haciendo cada uno su antojo y capricho «necessario distraheretur respublica, dissolveretur civitas, nisi aliqua esset providentia quae in communi curaret consuleretque communi bono» (34).

---

cial, su sujeto nato, su transmisión, etc. Todo es de gran interés, pero es un poco ajeno o accidental a nuestro tema, ya que hablamos aquí solo y estrictamente de la necesidad de un principio que ostente la primacía gubernativa de la comunidad, de la nación, del estado, en una palabra, de la sociedad.

(26) SANTO TOMÁS: «Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat necesse est in hominibus esse, per quod multitudo regatur» (*De Regim. Princ.*, lib. 1, c. 1; In I Pol. Lec. 3, n. 6). Puede verse además entre otros: VITORIA, en su Relección *De Potestate Civili*, n, 5. (Citamos siempre por la edición de L. A. GETINO, Madrid, 1934) 179.

(27) Hace referencia el Santo a algunos que defendían la necesidad del dominio como un efecto del pecado original, no como una cosa natural. Con gran precisión declara que el dominio «prout importat officium consulendi et dirigendi... quasi naturale potest dici, «pero» si loquamur de dominio per modum servilis subjectionis introductum est propter peccatum» (*De Regimin. Princ.*, lib. 3, c. 9; et 11; I, 96, 4).

(28) I, 96, 4; *De Regimin. Princ.*, lib. 1, c. 1.

(29) I, 96, 4.

(30) ARIST., *Pol.*, I, c. 2, Bk, 1253a28.

(31) I, 96, 4; *De Regimin. Princ.*, lib. 1, c. 1; In I Pol. lec. 3, n. 60; también dice lo mismo *in Met.* in prólogo.

(32) ARIST., *Pol.*, I, c. 2, Bk. 1253a28; *De Regimin. Princ.*, lib. 1, c. 1; I, 96, 4; *In I Pol.*, lec. 3, n. 60.

(33) *De Regimin. Princip.*, lib. 3, c. 9.

(34) VITORIA: *De Potestate Civili*, n. 5, pág. 179.

La autoridad es analógicamente al cuerpo social, lo que la providencia divina es al cosmos universo y lo que el alma es al cuerpo, al compuesto orgánico (35). Suspendida por un instante la providencia divina y su gobierno, el mundo se convertiría en la más horripilante catástrofe. Sustraída el alma del cuerpo, sus partes se desintegran; quitada la autoridad de la sociedad, ésta queda indeterminada, amorfa, pero no sólo esto sino que desemboca en la anarquía, pierde su razón de ser. La sociedad constituída para complimentar las ansias y aspiraciones del individuo, suplir y atender a las exigencias personales, en orden al fin, queda frustrada en su raíz. Como la barquilla abandonada en el proceloso mar, juguete de sus voraces olas, nunca ganará el puerto, así la sociedad sumida en el epicentro de la vorágine anárquica, nunca conseguirá su fin. Como la nave necesita del piloto, la sociedad, necesita del gobernante (36). Gobernar, sin embargo, no es otra cosa que mover, dirigir intelectualmente al fin, (37) o como dice en el mismo lugar del Contra Gentes, el Angélico: «nihil aliud est gubernare aliquam rem quam ei ordinem imponere» (38). Pero el orden de la gobernación, es el orden de la muchedumbre existente bajo la autoridad (39), en cuyo orden se cifra el bien común de la sociedad, que es «tranquilidad, paz, amistad, bienestar, salud pública, etc.» (40).

Pero además, la necesidad de la autoridad, en la comunidad humana se deduce del estado actual del hombre después del pecado. «Destituído el hombre de la justicia original en la voluntad, nos dice Santo Tomás, falla el conocimiento de la verdad en el entendimiento y la rectitud en el irascible y en el concupiscible» (41).

Incapaz unas veces para poder comprender la verdad, impedido otras, por la baraunda de ocupaciones o por la turbulencia de las pasiones, el individuo, la multitud necesita para obtener racionalmente, en conformidad con su naturaleza, en orden al bien común, de un principio directivo, que le guíe y le muestre el objetivo y la meta a conseguir. Si, como dice Santo Tomás, lo primero que se pide al que obra es que sepa (42) y esto en general, con mayor motivo y razón en el obrar social, donde intervienen deberes y derechos, ám-

(35) *De Regim. Princip.*, lib. 1, c. 12.
(36) *De Regim. Princ.*, lib. 1, c. 1 y 15; III, 8, 7.
(37) C. G. III, 64; en nuestro caso, la dirección de los gobernados al fin de la sociedad (I, 103, 3).
(38) C. G. III, 64.
(39) I, 108, 4.
(40) Cf. RAMÍREZ: *Pueblo y Gobernantes al servicio del Bien Común*. Colección Bien Común, n. 5. Euroamérica (Madrid, 1956) 42, y la cita 1.ª, donde da los textos de Santo Tomás.
(41) *QQ. DD. De Malo*, 3, 7.
(42) *De Virt. Card.*, a. 1.

bito y campo de la justicia. Ese principio directivo es la autoridad que por medio de la ley, «dictámen de la razón práctica» (43), conduce a la comunidad al bien común, su fin u objeto terminativo (44).

Viene también requerida la autoridad por parte de la voluntad. Las leyes generales de que «el bien común es más divino que el bien propio» (45), «que se debe preferir al bien propio y privado» (46), «que éste debe referirse al otro» (47), «que el bien particular no puede subsistir sin el bien común» (48), etc., si es verdad que en el terreno ideal son verdaderamente clarividentes, sin embargo, cuando se desciende a su aplicación, cuando se alan para descender al marco de lo agible hic et nunc, comienzan a sentir su involucración, las excepciones infligidas por el quehacer de cada uno, pues el egoísmo, nos inclina a sobrestimar lo propio con detrimento del de la multitud, a dirigir nuestra dinámica operativa en torno a nuestro yo, haciendo razón omisa de aquello que nos circunda en cuyo ambiente y seno vivimos, y del cual participamos, usamos y servimos. Por eso muy bien dice Aristóteles en los Políticos que a lo que es de muchos y común, a penas se le muestra cuidado, sin embargo a lo propio, se le propinan las mayores atenciones (49). Por lo cual dice Santo Tomás: «Oportet praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscujusque esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum, propter quod et in omnibus quod in unum ordinantur aliquid invenitur alterius regitivum» (50). Uno que aúne, que impulse, que dirija, que canalice el esfuerzo de todas esas tendencias personales, mancomunándolas en orden a esa suprema ley de la sociedad política

---

(43) I-II, 90, 1, 2m; 3 y 4; 91, 1, 3; 92, 1, 4m; et 2; 97, 1.

(44) I-II, 9, 4c in fine; 2 y 3; 91; 5, 6, 3m; 92, 1; 93, 1, 1m; 95, 3, 4; 96, 1, 3.

(45) Nos haríamos interminables si quisiéramos aducir todos los lugares donde el Santo repite con Aristóteles esta pulcra idea (SANTO TOMÁS: *In I Ethic.*, lec. 1, n. 30; *In I Pol.*, lec. 1, n. 11; *De Verit.*, 5, 3; *III Sent.* d. 32, q. 5, art. 4 arg. 2; d. 35, q. 1, art. 4, qla. 1, arg. 2; IV Sent. d. 2, q. 1, art. 3, ad 3um. d. 24, q. 3, art. 2, qla. 3; d. 26, q. 1, art. 2, arg. 3; d. 31, q. 1, art. 1, arg. 1).

(46) *IV Sent.*, d. 19, q. 2, art. 3, qIª 1, ad 3um; d. 49, q. 1, art. 1, qIª 1 arg. 3; *De Perfectione Vitae Spiritualis*, Cap. 13 (Marietti) núm. 63; *Contra impugnantes Dei Cultum et Religionem.* Cap. I, núm. 26.

(47) *IV Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1, ad 6m; C. G. I, 186; III, 17.

(48) II-II, 10, 2m; 61, 1, 3m.

(49) ARIST., *Pol. II*, c. 3 (Bk. 1261b-30-35); SANTO TOMÁS, comentando este lugar, transcribe ad pedem litterae: «Videmus enim quod de eo quod est commune multorum, valde parum curatur quia omnes maxime curant de propriis» (In II Pol. lec. 2, n. 186, y lec. 3, n. 193).

Y no sólo eso, sino que: «singula privata membra privatis commodis consulunt quae saepe contrarie sunt bono communi». SUÁREZ: *De legibus*, lib. III, c. I, &5.

(50) *De Regim. Princ.*, lib. I, c. I.

después de Dios (51), el bien común el cual ha de procurarse, no de cualquier manera, sino con la mayor energía y del modo mejor posible (52). Es el bien de todos, al que todos deben contribuir y del cual todos participan o deben participar (53).

c) *La autoridad no podrá alcanzar el fin sin la prudencia política.*

Permítasenos razonar un momento, aunque sea con rigidez silogística.

Constituida la ciudad, la sociedad, no sólo para vivir, sino para vivir bien (54) y consistiendo el *bene vivere* en vivir según la virtud (55), en el *bene operari* (56), y exigiendo el obrar bien, no sólo la realización de la obra sino el modo de realizarla (57), es decir, el obrar según la razón (en lo cual consiste el bien del hombre (58), que incluye la recta disposición de la voluntad hacia el fin y la buena ordenación de los medios en orden al fin, se necesita una virtud o unas

---

(51) León XIII en su Encíclica «*Au milieu*» de 16 de febrero de 1892 (Acta Leonis XIII, t. 3, pág. 118). Benedicto XV, en la Epístola «*Celeberrima*» de 18 de diciembre de 1919, A A S, 12 (1920) 33. Véase para estas citas, Ramírez: *Pueblo y Gobernantes al servicio del Bien Común*, edic. cit., 48.

(52) *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*, Cap. I, n. 26: «...utilitas communis non solum debet procurari ut sit quocumque modo, sed ut sit optimo quo fieri potest».

(53) Besiade, J.: *La justice general.* Melanges Thomistes, Bibliothèque Thomiste III, pág. 340; Faidhere, A. J.: *La Justice distributive* (París, 1934).

(54) Arist.: Pol. III, c. 9, Bk, 1280 a 37-39; Petrus de Alvernia, In h. 1. lib. III, lec. 7, n. 404; Santo Tomás: *De Regimine Princip.*, lib. 1, cap. 14 y 15; In III Pol. lec. 5, n. 387; Javellus Chrysostomus, In VII Pol. Tract. 1, cap. 1 (Venetiis, 1577) 238b; Adamus contzen, S. J. *Politicorum Libri Decem*, Lib. 1, cap. 3, par3g. 5 (Maguntiae, 1621), y en general todos los Comentaristas del Filósofo.

(55) *De Regimine Princip.*, lib. I, c. 2 14. Abundando en este mismo pensar San Agustín escribe: «Si... Deus est summum bonum hominis... sequitur profecto, quoniam Summum Bonum appetere est bene vivere, ut nihil sit bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere» *(De Moribus Ecclesiae*, I, cap. 25, ML, 32, 1330; *De Civitate Dei*, XV, cap. 22, ML, 41, 467; para San Alberto Magno, «Bene vivere», est ad commodum et ordinem justitiae vivere» *(In I Pol.*, cap. 1, r. pág. 12).

(56) Arist.: «Fere enim bona vita quaedam dicta est, et bona operatio» *(Ethic.* I, c. 8, Bk, 1098b20; Santo Tomás: *In Ethic.*, lec. 12, n. 145; I-II, 57, 5c; «Quod patet extra litteram quia vivere capitur pro vita secunda, quae est operatio vitalis, rationalis vel intellectualis» (Köllin, C.: *In Commentariis ad I-II, Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis*, q. 57, a. 5 (Venetiis 1589).

(57) I-II, 57, 5; Dyonisius: *De Divinis Nominibus*, cap. 4, parag. 32 MG, 3, 733.

(58) III Sent. d. 33, q. 1 art. 3, ql.ª 4, ad 3um; I, 49, 3 5um; I-II, 71, 2; II-II, 123 1 y 2; 129, 3; 141, 1, y 6. ¿Cómo se explica que el bien del hombre tiene que ser el bien de la razón? «Ratio est—dice Santo Tomás—quia bonum cujuscumque rei est in hoc: quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc quod est secundum rationem rectam» *(In II Ethic.*, lec. 2, n. 257).

virtudes que rectifiquen el apetito en orden al fin, cujus est subjectum (59), propio de toda virtud moral (60) y de otra virtud que convenientemente ordene y disponga de aquellas cosas en orden al fin.

Pero como disponer de las cosas en orden al fin es propio de la elección y del consejo (61) y estos son actos propios de la prudencia (62), de ahí la necesidad de esta virtud, en la vida humana.

Las virtudes como los hábitos, por otra parte se especifican por sus objetos (64). Luego donde se de un objeto especial y distinto, se dará una virtud especial y distinta.

El bien político, fin y objeto de la sociedad política, como tal, es específicamente distinto del bien y fin particular e individual (65), luego la virtud de la prudencia que ordena los medios en orden a este objeto y a este fin político, será distinta de la particular, será en una palabra, la *prudencia Política* (66) necesaria a todos aquellos que tienden a ese fin, a ese bien. Pero como todos los individuos deben tender a él, unos mandando y otros obedeciendo, como dijimos antes, a todos es necesaria, como veremos en lo sucesivo.

Además de las referencias que Santo Tomás hace en las diversas obras el buen gobierno de la ciudad y comunidad política suficientes para componer una antología gubernativa, compuso el Santo a petición del Rey de Chipre el Opúsculo de Régimine Principum (1265-66), verdadero programa de Régimen real, pero ya había compuesto otro antes (según algunos) más diminuto dirigido a la Duquesa de Brabante, destinado a responder a algunas cuestiones de la noble dama. En las respuestas de la cuestión sexta, sobre las exacciones a los súbditos cristianos, el Angélico sienta como faro al que debe mirar el gobernador: «Principes terrarum sunt a Deo instituti non quidem ut propria lucra quaerant sed ut communem populi utilitatem procurent» (67), principio que repetirá en diversas ocasiones.

---

(59) I, 48, I, 2um; I-II, 1, 1, 2um; 7, 4; 9, 3; 18, 6, 7; 19, 2 lum; 20, 1; 72, 1. lum; 73 6; II-II, 8, 8; 23, 7; 122, 2; 180, 1.

(60) I-II, 55, 4; *In VI Ethic.*, lec. 10, n. 1279.

(61) «...tam consilium quam electio est de his quae operantur propter finem» (In III Ethic. lec., 9. n. 483).

(62) «Electio est appetitus consiliativus» *(In Vi Ethic.*, lec. 2, n. 1133, 1129, 1138. «Prudentia est circa consiliabilia» *(In VI Ethic.*, lec. 4, n. 1164) «Est bene consiliativa» *(In VI Ethic.*, lec. 7, n. 1216; lec. 10, n. 1269). Luego pertenecen a la prudencia, aunque no inmediatamente, sino mediante la Eubulia (I, 22, 1, lum; I-II, 57, 6, 1um; II-II, 51, 2). Pero la eubulia, como todos sabemos, es parte potencial de la prudencia (I-II, 57, 6; II-II, 49, 4, 2um; 51, 1, 2; 53, 2).

(63) I-II, 57, 5.

(64) I, 77, 3; I-II, 1, 3; 18, 2; 54, 2; II-II, 47, 6.

(65) II-II, 58, 7, 2um.

(66) II-II, 47, 11.

(67) *De Regimine Judaeorum ad Ducissam Bravantiae*, par. 6, n. 735 Marietti (Taurini, Romae, 1954) 251.

En el de Regimine Principum, explicita esto que aquí llama la «utilidad común» y lo hace consistir en «la buena vida», que a su vez se cifra en la virtud: «virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis» (68).

El hombre que por naturaleza era inclinado a la virtud, que poseía esa habilitas a la acción virtuosa (70) y que por el pecado le fue disminuida (ex parte termini (71), se encuentra remiso de fuerzas, portador de esa rémora de dejadez en orden a la virtud), y por consiguiente necesita de ese principio impulsor que, como dijimos, es la autoridad. Pero la autoridad mueve, dirige, mediante la ley (72), cuyo efecto propio precisamente es inducir a los súbditos a la virtud y hacerlos virtuosos (73). La ley a su vez, «est ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata» (74), «est dictamen rationis practicae» (75); pero el dictamen de la razón práctica se denomina imperium, praeceptum (76), propio, peculiar y principal acto de la prudencia (77).

Por consiguiente para que la autoridad consiga ese fin de la sociedad, es necesario que esté dotado de esa virtud que se denomina *prudencia política*.

Siendo además, la acción humana, una cosa tan compleja y las circunstancias que la rodean casi infinitas y singulares (78) y con-

---

(68) *De Regimin. Princip.*, lib. 1, c. 15.

(69) I-II, 51, 1; 63, 1; 85, 1.

(70) I, 48, 4.

(71) I-II, 85, 2. «Inquantum homo factus est minus habilis et magis distans a finis consecutione» *(II Sent.*, d. 30, q. 1 a. 1, ad 3um). «Inquantum elongatior est ab actu per remissionem» *(II Sent.*, d. 34, a. 5).

(72) «Legislatores imperio legis editae movent eos quibus lex datur» (C G, III, 116).

(73) I-II, 92, 1; 96, 2, 2um; «Legum finem esse omnium virtutum acquisitionem» (JAVELLUS, C.: *In Platonis Philosophiam Moralem*, Tract. 4, c. 5 (edic. cit.) 333.

(74) I-II, 90, 4.

(75) I-II, 9, 1, 2um; 3 y 4; 91, 3; 97, 1.

(76) «Praeceptum importat applicationem legis ad ea quae ex lege regulantur» (I-II, 90, 2, 1um) «Praecipere importat motionem cum quadam ordinatione» (II-II, 47, 8, 3um) «Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere» (II-II, 104, 1). A este respecto nos dice KOELLIN: «Imperium est denuntiatio motiva, complectens in se voluntatem et auctoritatem voluntatis, ac per hoc non est praeco denuntiativus tantum sed et efficaciter executivus.» (In I-II 17, 1) «Imperare est ordinare cum intimatione.» (Ibíd. q. 17, 5) «Ordinare motive est imperare» (Ibíd., q. 17, 6) «Actus imperii consistit in judicio practico secuto post electionem cum voluntas facit ad executionem impetum» (J. A. STO. THOMA: *Cursus Theolg.*, In II-I disp. VII, a 2, m. 14, 16, 17.

(77) SANTO TOMÁS, *in VI Ethic.*, lec. 9, n. 1239, 40; lec. 10, n. 1269, In VII Ethic. lec. 10, n. 1457; I, 22, 1. Im, 13, 4; I-II, 57, 6; 58, 5, 3um; 61, 3; II-II, 47, 8 y 9, 10, 13, 16; 48 in fine; 51, 2.

(78) II-II, 49, 3.

sistiendo el orden de la virtud en el orden de la razón (79), es necesario de todo punto que aquél que dirige la actividad de la comunidad, posea esa virtud que tiene por objeto el «agibile et operari humanum», la prudencia (80), para que negociando acerca de ese contingente (81), encuentre el camino propio y expedito en orden al fin, a su consecución (82). De otra manera, dificilmente podrá trazar a sus súbditos la trayectoria que tienen que seguir (83).

Por eso todos los escritores políticos y dirigentes de príncipes alaban y sobreensalzan la prudencia entre las virtudes políticas como la virtud propia del soberano, del gobernante (84), sin la cual

---

(79) I-II, 85, 2; 100, 2.

(80) *III Sent.*, d. 13, q. 2, qla. 3, sol. 2; II-II, 47, 5 ad 3.

(81) «Ratio practica (prudentia) negotiatur circa contingentia in quibus sunt operationes humanae» (I-II, 94, 4).

(82) *De Virt. in Communi*, a. 7; II-II, 47, 6 c. y ad lum, 3, 3um. 7.

(83) JAVELO que tan buenos comentarios nos dejó sobre la filosofía Platónica y Aristotélica, nos dice cuando habla de las cualidades y excelencias de que debe estar adornado y dotado el legislador, el gobernante: «Oportet, in primis, ipsum virum divinum et quod divinis studiis operam dederit, sublimi et clarissimi ingenii, ac *emminentissimae prudentiae*, aliter de agendis in humanis, veras rationes et regulas invenire non posset» *(In Civilem Platonis Philosophiam*, Tract. 4, c. 2. (ed. cit.) 335.

(84) Entre ellos, SANTO TOMÁS: «Nam proprie virtus principis est prudentia quae est regitiva et gubernativa» (In III Pol. lec. 3, n. 376) «Unde istae duae virtutes sunt maxime propriae regi, scilicet, prudentia et justitia» (II-II, 50, 1, 1um); y con gran elegancia de dicción nos dice JAVELO, al hablar de las virtudes que debe poseer el Príncipe o el gobernante: «Prudentia quidem quia cum magis difficile sit et quasi divinum, posse fluctibus expositum curare civitatis et regni bonum, necesse est principem vigere summa prudenta ut quasi naviculae procellis semper expositae, providere sciat. *Oportet ergo ipsum maxime esse prudentem*» (JAVELLUS C.: *Philosophiae Politicae sive civilis Christianae dispositio*, Trac. 2, pars, 1, c. 1 (edic. cit.), 674.

No queremos pasar en silencio tampoco a nuestro Pedro de Ribadeneyra, el cual declara: «La guía y maestra de todas las virtudes morales del príncipe cristiano debe ser la prudencia, que es la que rige y da tasa y medida a todas las demás..., el que no tiene prudencia para regirse a sí mismo, menos la tendrá para regir su casa, las ciudades, los reinos.» (PEDRO DE RIBADENEYRA: *Tratado de la Religión y de las virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados*, C. 23. Biblioteca de Autores Españoles, t. 60 (Madrid, 1868).

Interesante también es a este respecto el pensamiento de Castellani. Nos dice en su *De Officio Regis:* «Quod si alterutra desit non est dubium quin moralis ac civilis prudentia in principe praesertin sit anteferenda, non solum quod ab ea longius latiusque difunditur, sed etiam quod princeps hujus virtutis expers *cum homine mortuo videtur comparandus*» (VINCENTII CASTELLANI FOROSEMPRONIENSIS: *De Officio Regis*, lib. IV, c. 31 (Marpurgi, 1597) 556.

«Gubernator absque prudentia est sicut navis sine clavo.» (DIDACUS DE STELLA, F.: *In Sacramentum Jesu Christi Domini Nostri Evangelium secundum Lucam, enarrationes*, T. II. Cap. 12. v. 42 (Venetiis, 1582).

«Prudentia... Nulla namque vintus regibus utilior est, et magis necessaria, nam officium regis est gubernare omnia quae in regno sunt. Gubernatio autem non est actus alicujus virtutis directe, nisi prudentiae, quia per ipsam indi-

de ninguna manera, podrá ser buen príncipe y buen varón (85) y por consiguiente, la comunidad no podrá conseguir su fin, que consiste en la buena vida, en la virtud, en el *bene operari*, que no pueden existir sin la prudencia (86).

d) *La autoridad, apesar de su prudencia, no podrá conseguir el fin sin la prudencia política cívica.*

Nos presentamos en este párrafo ante el problemático y álgido punto que tanto se debate en nuestros días. ¿Es necesario para que el súbdito obre bien en orden al bien común que sea dirigido por la prudencia política, o basta que realice, lleve a la práctica, obedezca simplemente el dictámen de la autoridad? Problema ciertamente discutido en nuestros tiempos de gran actualidad y transcendencia.

Como dedicaremos un capítulo expresamente a este punto, nos limitaremos a sentar aquí, dirigidos por el Angélico, la necesidad de la prudencia política, de una prudencia política cívica (en el súbdito) en orden al bien común político, para la consecución del fin.

El bien común de la sociedad consiste como dijimos antes en la *unidad, en la paz* (87), pero la paz, «tranquillitas ordinis» (88), «placida quietate constantia» (89), o «tranquilla libertas» (90), como bellamente escribe Cicerón, repele toda imposición coactiva, toda violencia, toda agitación, toda turbulencia. De nada aprovecharía a la paz, un orden, una tranquilidad y concordia exterior, lograda por la represión y la violencia; sería una paz efímera y transitoria, de ninguna manera habitual y permanente (91), pues va contra lo más inalienable, contra lo más amable de su naturaleza, *la libertad*, y todo lo que es contra la naturaleza, no puede ser duradero (92). Todo eso

---

catur, quod in singulis fieri debeat. Ideo haec sola est complens principem. Est autem haec virtus, necessaria paci et bello» (Ib. in *Comm. in II Paralipom*..., capítulo 11, q. 29 [Venetiis, 1615], 278, col. 1, F.).

(85) «Non enim dicitur aliquis esse bonus princeps nisi sit bonus per virtutes morales et prudentiam. Dictum est enim in Sexto Ethicorum, quod politia est quaedam pars prudentiae, unde oportet politicum, idest rectorem politiae esse prudentem et per consequens bonum virum» *(In III Pol.*, lec. 3, n. 369).

(86) «Nullum autem bonum opus neque viri neque civitatis sine virtute et prudentia» (ARIST.: *Pol.*, lib. VII, cap. 1, Bk 1233b34-35).

(87) *De Regimin. Princ.*, lib. 1, cap. 2. (En la edición de Marietti de 1924, el primer capítulo lo divide en dos en la de 1954, y, por consiguiente, es en el 3.°, n. 750.)

(88) *De Civitate Dei*, lib. 19, cap. 13 (ML, 41, 640). SANTO TOMÁS: II, II, 29, I.

(89) *IV Tusculanae Quaestiones*, cap. 5 (edic. Olivet., t. II. Gineb., 1758), 420.

(90) *Philippica II in M. Antonium*, cap. 44 (edic. cit.), t. 6, 421.

(91) Como dice SANTO TOMÁS: «Nihil enim violentum potest esse sempiternum» *(In II De Coelo et mundo*, lec. 15, n. 3). «Nullum violentum est sempiternum» (lec. 26, n. 2). «Nullum coactum potest esse sempiternum» (lec. 1, n. 10).

(92) «Nihil enim quod est praeter naturam (contra) est sempiternum», *In II de Coelo et mundo*, lec. 4, n. 6.

es servidumbre, y los que sirven guiados por el temor, dada la ocasión, sacuden el yugo de las leyes (93), porque la esclavitud, en frase del Orador Pagano, es el último de todos los males, repulsivo, no sólo con la guerra, sino aún con la misma muerte (94).

Solamente la paz interior, lograda en el apetito, mediante la impresión y la sigilación de la razón (95) y la paz exterior, mediante la dirección de todas nuestras manifestaciones y comportamientos hacia los demás, (objeto de las demás virtudes políticas (96), por la prudencia, forma moderadora de todas (97), puede constituir esa utilidad común, esa meta, ese destino de la sociedad, y sólo así fundada en la dinámica formalmente humana y virtuosa, puede conseguirse.

Dado que una comunidad, que un estado, una nación tuviese una autoridad, un presidente, un gobernante, que dirigiera todos los esfuerzos hacia ese objeto del bien común, de ninguna de las maneras podríamos estar seguros de que esa sociedad conseguirá su fin de no estar secundada esa actividad directriz, por la acción virtuosa de los súbditos. En vano el rey se esforzará por la consecución de ese fin, si los súbditos no asimilasen conscientemente los mandatos de su jefe, si no participasen ministerialmente de lo que arquitectónicamente pretende su caudillo.

El hombre por ser súbdito, no deja de ser racional y por consiguiente, su obrar, debe estar en conformidad, con su forma específica.

El orden de la justicia, pide que los súbditos e inferiores obedezcan, estén sumisos a los superiores (98), pero ninguna autoridad puede pretender imponer sus dictámenes, de una manera automática; trata con seres dotados de entendimiento, libres, que se deben dirigir por su propio consejo, que deben asimilar el precepto y obrar en consecuencia (99).

---

(93) SANTO TOMÁS: in *De Divinis Nominibus*, cap. 10, lec. 1, n. 856.

(94) CICERÓN, M. T.: *Philippica II in M. Antonium*, cap. 44, t. 6 (edic. cit.), 421. Puede verse sobre esto de la paz, el magistral estudio del P. RAMÍREZ, O. P.: *La Eucaristía y la Paz*, en *Ciencia Tomista*, 79 (1952), 163-228, pero, principalmente, 188-96.

(95) *De Virtut. in Comm*, a. 9.

(96) I-II, 61, 5c, 4m.

(97) *QQ. DD. De Caritate*, a. 4, 13m; *De Veritate*, 27, 5, 5m; III Sent. d. 27, q. 2, a. 3, qla. 3, 2m et a. 4, qla. 3; cfr. el estudio de C. WILLIAMS, O. P.: *De multiplici virtutum forma juxta doctrinam Sancti Thomae Aquinatis*, Expositio Synthetico-speculativa (Romae, 1954), 73-79.

(98) II-II, 104, 6c, 3m.

(99) II-II, 50, 2; 104, 1, 1m: «Aucune autorité crée ne peut attendre une obéisance qui supprime la prudence». PERRIN, J. M., O. P.: *La Prudence Chrétienne vertu de initiatives et des responsabilités*, Cahiers de la Vie Spirituelle, Editions du Cerf (Paris, 1948), 41.

Es importante a este respecto la posición de Santo Tomás. Una vez expuesto que el fin de la sociedad, consiste en el bien obrar, en la virtud, y que el «ordo virtutis» es el «ordo rationis» (100), que el precepto del superior mediante el cual son dirigidos los súbditos, es una intimación ordenada de la razón (101), estos deben obrar sabiamente, racionalmente, y cuanto mejor conozcan el precepto, mejor lo asimilarán. Mientras más lo asimilen y participen, más perfectamente obrarán (102). Sin este conocimiento no se puede obrar virtuosamente, porque no se da acción humana (103); de aquí que Santo Tomás, exige, para que el súbdito obre virtuosamente en orden al bien común al cual se ordena el precepto (104), en orden al cumplimiento de éste, la virtud de la prudencia política, pues dirigido solamente por el consejo de otro no podría actuar «simpliciter bene, quod est bene vivere» (105).

El hombre puede ciertamente recibir en orden al bien común leyes, mandatos, preceptos, consejos, en universal (106), pero que conserve en medio del ímpetu pasional, la rectitud del juicio, en acto signato, no puede darse, sin la prudencia (107). Las leyes son los jalones de la actividad social, pero no son diminutas cuarteleras que lo analizan todo (108). En la mayoría de la actividad humana, el hombre se encuentra frente a su propia operativa compleja, singular y contingente. Se encuentra con la problemática de sus tendencias personales, sus exigencias egoístas, y por otra parte con los postulados y derechos del bien común.

Es necesario, por consiguiente, una virtud que establezca el justo medio, que dirija al hombre en orden al bien propio, y ésta es la prudencia personal (communiter dicta), y otra que lo dirija al bien común, y ésta es la prudencia política, de que venimos hablando (109).

---

(100) I-II, 100, 2; I-II, 94, 3c.
(101) I-II, 17, 1, 1m; II-II, 47, 8, 3m.
(102) C, G. III, 116.
(103) II-II, 104, 1, 3m.
(104) I-II, 99, 1.
(105) I-II, 57, 5, 2m; con el buen Comentario de KOELLIN a este lugar.
(106) «Lex humana debet dari in communi» (I-II, 96, 1; 98, 6, 2m; II-II, 147, 3c, 4c).
(107) *De Virtutibus in Communi*, a. 6.
(108) «Lex humana datur secundum illud quod frequentius accidit» (I-II, 84, 1, 3m; 96, 1, 3m; 6, 3m; 102, 6, 5m. II-II, 88, 8, 10; 120, 1).

II

Naturaleza de la prudencia política

Una vez conocida la existencia de esta virtud por su necesidad, de alguna manera su naturaleza por los datos de Aristóteles y Santo Tomás y sus Comentadores, veamos si de un modo más preciso, podemos penetrar en su esencia, en su naturaleza.

Como la prudencia política sea una parte subjetiva de la prudencia simpliciter dicta (110) «una extensión, prolongación o complemento de la prudencia personal» (111), nos encontramos con que muchas reflexiones de la prudencia personal, analógicamente, se pueden y deben aplicar, a la política, pues el género se predica de la especie, esencialmente, per essentiam (112).

Siendo por otra parte, la naturaleza o esencia lo que se manifiesta por la definición (113), y no dándose ésta perfectamente, sino por la materia y la forma (114), por el género y la diferencia (115), investigamos, cuál es la materia y la forma, ya que de éstas respectivamente se toman el género y la diferencia (116). Además como la prudencia de modo similar a todas las demás virtudes o hábitos sea una cualidad (117), algo simple (118) como todos los accidentes (119), que no tienen materia *ex qua,* sino materia *in qua* o materia *circa quam*, y éstas materias sean el sujeto y el objeto respectivamente (120), veamos su sujeto y objeto y ellos nos conducirán a su diferencia y de ambos deduciremos su naturaleza.

---

(109) «Per prudentiam communiter dictam, regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum; per politicam autem de qua loquimur in ordine ad bonum commune» (II-II, 50, 2, 3m).

(110) I-II, 47, 11, 12; 50, 1, 2.

(111) Ramírez, S. (O. P.): *Introducción a la Questión 47., Suma Teológica* (BAC), t. VIII (Madrid, 1956), 11.

(112) *In VII Met.*, lec. 3, n. 1328.

(113) *In VII Met.*, lec. 12, n. 1537.

(114) *In VIII Met.*, lec. 2, n. 1700.

(115) *In VII Met.*, lec. 3, n. 1238.

116) *In VII Met.*, lec. 9, n. 1433.

(117) I-II, 55, 1; *II Sent.*, d. 27, a. 1; *De Virtutib. in Comm.*, a. 1.

(118) I-II, 54, 4.

(119) I-II, 55, 4.

(120) I-II, 55, 4.

a) *El sujeto de la prudencia*

a') *Sujeto primario*

La prudencia política, como parte subjetiva, repetimos, de la prudencia simpliciter dicta, que esencialmente es prudencia como su genérica, no puede tener otro sujeto distinto. «Prudente—significa— el que ve de lejos, que es perspicaz y prevé con certeza a través de la incertidumbre de los sucesos» (121). Pero la visión, sigue Santo Tomás, pertenece, no a la apetitiva, sino a la cognoscitiva. No a la sensitiva, cuyo objeto es el singular presente, hic et nunc, ofrecido y presentado ante el órgano físico, fisiológico, sino a la intelectiva que *per collationem*, puede conocer el futuro en el presente o pasado. Es así que esto es lo propio de la prudencia. Luego la prudencia radica en la parte intelectiva.

Con esta lógica, deduce Santo Tomás (122), que el sujeto de la prudencia en general es el entendimiento (123). Constando éste, sin embargo, de una doble función, a saber, especulativa y práctica, el Santo prosigue inquiriendo en cual de estas dos radica, respondiéndonos en el artículo segundo de la citada cuestión, como lo había hecho en otros lugares (124), (sin duda de ningún género y siempre en la misma línea) que la prudencia pertenece exclusivamente al entendimiento práctico, ya que, como dice el Filósofo, aconsejar bien es propio del prudente (125), y el consejo versa sobre las cosas que debemos hacer en orden al fin, las cuales pertenecen al entendimiento práctico (126), que tiene por oficio, ordenar a la operación las cosas aprehendidas (127), aplicar a la realidad existencial, llevar a la práctica en acto signato, imprimir en la singularidad contingente humana, el orden al fin, la verdad universal, impresa en nosotros por la sindéresis, por la razón natural.

---

(121) S. ISIDORUS: *Ethymologiae*, lec. 10, ad litt. (ML, 82, 388); II-II, 47, 1.

(122) II-II, 47, 1.

(123) *QQ. DD. De Verit.*, 5, 1; *III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3, 3um; d. 33, q. 2, a. 4, qla. 4; I, 22, 1, 3um; I-II, 56, 2, 3um, 4, 4um; 61, 2; 66, 1; 85, 3; II-II, 47, 1, 3, 3um; 5; 6; 10, 3um.

124) *De Virtut. in Comm.*, a. 6; 7; *III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, qla. 4; I-II, 56, 3; II-II, 47, 2.

(125) «Prudentis enim hoc maxime proprium munus esse dicimus bene consiliari» (ARIST.: *Ethic. VI*, cap. 5, Bk, 1141b, 9).

(126) I-II, 47, 2.

(127) «Practicus vero intellectus dicitur, quia hoc quod apprehendit ordinat ad opus» (I, 79, 11).

b') *Sujeto secundario*

Pero como nadie puede aplicar una cosa a otra, una regla, una medida, una ciencia, una doctrina, a algo determinado, si no se conoce lo que se intenta de antemano aplicar y aquello a lo cual queremos aplicar (128), así el hombre, la prudencia, el entendimiento, en el cual radica, quedarían frustrados en su intento aplicativo de los principios universales de la razón natural, si no conociese la realidad de las cosas, revestida de la particularidad, singularidad y contingencia, en medio de la cual se da la acción, la operación (129). Por eso Santo Tomás exige como sujeto de la prudencia, además de la razón práctica, cognoscitiva de lo universal, otra potencia cognoscitiva de lo singular y concreto en cuanto singular y concreto: la cogitativa, cuyo oficio es hacer de puente entre el sensible externo y la naturaleza substancial (130), disponer los fantasmas para que sean inteligibles en acto (131).

Siguiendo a Aristóteles habla repetidas veces de ella el Santo, manifestando su oficio, su objeto, su sujeto fisiológico, su diferencia de la estimativa, trayéndola a colación con diversos apelativos: ex. gratia: «ratio particularis, quae attingit quodammodo» a la parte intelectual (132); que estando en el confín de la sensitiva est collativa idearum (133), collativa intentionum particularium (134), ratiocionativum vel opinativum (135) cuyo objeto es la contingencia, lo contingente = contingens (136), sensus interior (137), intellectus passivus (138).

---

(128) II-II, 47, 3.

(129) II-II, 47, 3.

(130) Rodríguez, V. (O. P.): *La Cogitativa en los procesos de conocimiento y afección*, Est. Filos., 6 (1959), 249. Acerca de este sentido pueden verse, además: Fabro, C. (C. P. S.): *Perdezione e Pensiero*, cap. 4 (Milano, 1941), páginas 165 y ss. Barbado, M. (O. P.): *Estudios de Psicología Experimental*, t. I (C. S. I. C. Madrid, 1946), págs. 724 y ss. Ubeda Purkiss, M. (O. P.): *Introducción al tratado del Hombre: La cogitativa.* Suma Teológica (BAC), t. III (2.°) (Madrid, 1959). González, D. (O. P.): *La cogitativa según Santo Tomás* (Manila, 1960.)

(131) C. G., lib. II, 73, 76.

(132) *De Verit.*, 14, 1, 9um; 25, 2; 10, 2, 4um; 10, 5; *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2; d. 35, q. Ia. a. 2, q. Ia. 2, Ium; QQ. DD. de Anima, 13; *I Met.*, lec. 1, n. 15; *VI Ethic.*, lec. 9, n. 1249; I, 79, 2, 2um; I-II, 31, 3.

(133) *III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qla. 1, 3um.

(134) *In VI Ethic.*, lec. 1, n. 1123.

(135) *In VI Ethic.*, lec. 4, n. 1174.

(136) *De Verit.*, 15, 2, 3um; *II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 2, 4um; I, 79, 9, 3um.

(137) *In VI Ethic.*, lec. 7, n. 1214, 15; II-II, 47, 3, 3um; 49, 1, 1um, 2, 3um.

(138) C. G. II, 60, 73; *III De Anima*, lec. 10, n. 745; *VI Ethic.*, lec. 9, n. 1249; *QQ. DD. de Anima*, 13; *De Spiritualibus Creater*, 9; I, 79, 2, 2m; I-II, 51, 3. (Aunque en Santo Tomás resuena esta expresión, es fácil observar, por la

También el Santo que tan frecuentemente se ocupó de esta potencia, consciente de su papel (rôle) importantísimo en el funcionamiento de la prudencia, nos dice siguiendo la opinión de los médicos de su tiempo que su sede fisiológica es la cavidad central de la parte superior del cerebro (139).

Y finalmente asigna la diferencia de la estimativa, equivalente a ésta en los animales (140).

Todo esto, en resumen, nos lo ha dejado el gran Cayetano en su Comentario a la cuestión 57, artículo cuarto, ad secundum, de la Prima Secundae: «... prudentia est intellectus *principaliter* et in memorativa *secundario*». En la Secunda Secundae, Cuestión cuarenta y siete, artículo tercero, número segundo, nos dice que la prudentia est *principaliter in intellectu,* in quo habitus ipse est subjective, et *secundario in cogitativa,* in qua est experimentalis habitus reddens cogitativam habilem ad cooperandum intellectui, in consiliando, judicando et praecipiendo de singularibus. Ita quod hi actus principaliter sunt intellectus, ministerialiter cogitativae». (Y así clarísimamente en varios lugares).

Lo cual encuentra cabida de lleno y sin ninguna repugnancia en los principios generales sentados en la Prima Secundae, donde el Santo, en la metafísica de las virtudes, enseña que no hay ningún inconveniente de que un hábito o virtud, radique en varias potencias, con tal que no esté igualmente (ex aequo) en las dos, sino jerárquicamente (ordine quodam (141), es decir, en una principaliter (formaliter), in altera, secundario (materialiter, dispositive, ministerialiter).

Por consiguiente, la prudencia tiene como sujeto la razón práctica, por la cual el hombre puede deducir de los principios de la ley natural inserta en la misma naturaleza humana, ayudada de la cogitativa, las conclusiones prácticas, aplicables a lo concreto, contingente, singular, individual. Puede buscar los caminos más propios y convenientes en orden a la consecución, perfección y consumación del fin (142).

---

constatación atenta de sus textos, que, paulatinamente, se va separando de esta terminología por el peligro de que se le diera una interpretación tergiversada.)

(139) *VI Sent.*, d. 7, q. 3, a. 3, qla. 2, obj. I; *De Verit.*, 10, 5, 2m et 4m, 15, 1; C. G., 11, 60; «Los médicos modernos ven una estrecha relación entre los lóbulos frontales y las funciones asignadas a la cogitativa». (RODRÍGUEZ, V. (O. P.): *La cogitativa en los procesos.*; pág. 248.)

(140) *II De Anima*, lec. 13, n. 389.

(141) I-II, 56, 2.

(142) «Prudentia perquirit vias per quas hoc bonum et perficiatur et conservetur» *(De Virt. in Communi*, 7). «Oportet enim prudentem viam accommodam ad finem intentum invenire» *(III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 1, sol).

Radicada en estas dos potencias, la prudencia mostrará el camino, en medio de la heterogeneidad de los abatares de la vida.

Los principios de la sindéresis como veremos más abajo iluminarán el entendimiento que mediante el conocimiento de la más concreta individualidad, silogizará, abocará, a esas conclusiones, juicios prudenciales, directrices en las situaciones más problemáticas, que hechos práctica y resolución operativa, plasmados en la actividad existencial, mediante el imperio, conducirán al quehacer y devenir también dinámico humano al más completo y consumado fin.

b) *Objeto de la prudencia*

La prudencia, como vimos antes, *est recta ratio agibilium.* Es una virtud que radicada en el entendimiento y en la cogitativa, es capaz de conocer la verdad y proyectarla en el orden humano. Es una virtud, como nos dice el Santo, esencialmente intelectual con materia moral (143).

Ahora como la materia circa quam versa la virtud, constituye el objeto, y el objeto tiene razón de forma en cuanto especificativo (144), dirijamos nuestro intelecto, fijemos nuestra atención, aunque sea brevemente, en el examen de la prudencia. El resultado de ello será el trampolín en el cual nos apoyaremos para precisar y captar la naturaleza específica de la prudencia política.

DIVISIÓN DE OBJETOS

Sabemos por lógica, que aquello que «objicitur», que cae delante, que se ofrece bajo el ámbito de una ciencia, de una potencia, acto o hábito se llama *objeto* (145).

Ahora el objeto puede ser según la terminología, comúnmente aceptada o recibida tradicionalmente: *objeto material y formal,* dividido éste a su vez en «quod» y «quo», o según otros: especificativo, motivo quo y terminativo quod.

Para evitar confusiones sin embargo, usaremos la trilogía más ordinariamente usada, es decir, *objeto material, formal quod y formal quo.*

El *objeto material,* lo definen, diciendo, que es todo aquello que puede ser alcanzado o aprehendido por una facultad, acto u hábito.

El *objeto formal quod,* es aquello que *per se primo,* se capta, se alcanza (attingitur).

---

(143) I-II, 58, 3, 1m; 61, 1; II-II, 181, 2, 3m.
(144) I-II, 18, 2, 2m; 73, 3, 3m.
(145) «Proprie autem illud assignatur objectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel ad habitum» (I, 1, 7).

El *objeto formal quo*, es aquello mediante lo cual se alcanza el objeto formal quod en el material (146).

Aunque es difícil trasladar la parquedad escolástica de estos capitales conceptos, esperamos que para lo que a nuestro tema atañe, serán suficientes.

a') *Objeto material*

Santo Tomás, después de haber dividido las virtudes en intelectuales y morales, y las intelectuales según el intelecto especulativo y práctico y según el objeto: *verum necessarium et contingens*, y haber colocado la prudencia y arte como virtudes de lo contingente, pasa a establecer la distinción de ambas (147), diciendo, que la diferencia está como lo había dicho ya Aristóteles, en que una, la prudencia, «est recta ratio agibilium», y el arte «recta ratio factibilium», y que la *actio* et la *passio*, *agere*, et *facere*, *agibilia* et factibilia, se distinguen generalmente, ya que el *agere* es un acto *inmanente*, permanente en el mismo sujeto, y el *facere* es un acto *transeúnte*, pasa a una materia exterior. En que el resultado del *agere*, es la perfección del agente, del operante. En el del *facere*, por el contrario, es la perfección del artefacto, de la obra (148).

Como diría Pieper: «El operar humano presenta dos formas fundamentales: el ejecutar (agere) y el producir (facere). La obra resultante del producir son las formaciones objetivas de fabricación artística y técnica. La obra que resulta del ejecutar somos nosotros mismos» (149).

Por consiguiente es fácil ya vislumbrar, lo que abarca el objeto material de la prudencia = *lo operable, lo agible*, las *acciones humanas*, voluntarias, libres, en una palabra, lo que Aristóteles plasmó con el vocablo práxis πρᾶξις (150), es decir, las acciones intrínsecamente libres, en orden a los medios «las elecciones» (151), o como

---

(146) Cfr., entre otros, GREDT, J. (O. S. B.): «Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae», t. I, part. 2a., cap. 3, n. 211 (Friburgi Brisgoviae, 1921), 181.

(147) I-II, 54, 4; II-II, 47, 5.

(148) Santo Tomás, en repetidas ocasiones, habla de estas distinciones: *III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 1, 4m; d. 33, q. 2, ql. 1, sol. 1; In *IX Met.*, lec. 8, n. 1862-65.

(149) PIEPER, J.: *La Prudencia*, cap. 3 (Madrid, 1957), 117 (traducción de la obra alemana *Traktak über die Klugheit* [München, s. d.] por Manuel Garrido).

(150) ARIST. Met. VIII, c. 8; Bk. 1050 a 23; 1050 b1; *Ethic. I*, c. 1; Bk. 1094 a 3; VI. c. 4; Bk. 1040a 1; RAMÍREZ, (J.): «*De hominis Beatitudine*», t. 1, a. 1, nn. 245-259 (Salmanticae, 1942) 170-74.

(151) Puede verse: DIEGO MAS, O. P.: *Commentarium in Porphyrium et in Universam Aristotelis Logicam una cum quaestionibus quae a gravissimis viris agitari solent*. t. 1, sect 1. q. 8: In qua quid sit prasis et speculatio (Maguntiae 1617) 2, quien como de costumbre señala con gran precisión las diversas acepciones

dice Santo Tomás «ea quae sunt per nos agenda in ordine ad finem» (152), con lo cual creemos queda bien demarcada la materia, ya que no bastan que sean inmanentes, pues también son inmanentes las operaciones sensitivas y las operaciones de la voluntad en orden al fin, sino que es necesario que envuelvan las dos modalidades: intrínsecas, inmanentes, libres, voluntarias.

La virtud simpliciter, es la que hace bueno simpliciter al agente y hace recta su operación, su uso (153). Por consiguiente la prudencia ha de tener como objeto aquellas cosas, acciones en las cuales se puede dar desorden y a las cuales puede ordenar, rectificar.

Las acciones que versan sobre el fin (último) no son libres, pues respecto del fin «cujus est voluntas» (ut actus) (154) naturali necessitate ordinatur (155) y por consiguiente no hay lugar a desorden.

De todo lo cual claramente aparece que el objeto material de la prudencia, son las acciones humanas, intrínsecas, libres, perfectamente deliberadas, ya que sólo son morales, las acciones, los actos libres (156).

b') *Objeto formal «quod»*

Después de haber visto, aunque muy someramente, el objeto material de la prudencia, que como tal coincide con la materia de las demás virtudes, cosa que no tiene nada de particular, ya que «idem secundum idem, diversa ratione, potest esse materia prudentiae et aliarum moralium vitutum» (157), dirijamos nuestro objeto al especificativo, a lo que la distingue de las demás virtudes.

Como siempre, el Santo nos dará la pauta, y en sus palabras podremos captar con claridad su pensamiento, y la verdad objetiva del tema que nos ocupa. «Agibilia—indica—sunt materia prudentiae secundum quod sunt *objectum rationis*, scilicet, sub *ratione veri*. Sunt autem moralium virtutum secundum quod sunt objectum virtutis appetitivae, scilicet sub ratione boni» (158).

La prudencia, como virtud radicada en el entendimiento formalmente intelectual, no puede tener otro objeto, que la verdad. Perteneciendo al entendimiento práctico, su objeto no puede ser sino la verdad práctica, para decirlo con otras palabras, la verdad de la acción, la sabiduría de la vida, la regulación de todo nuestro obrar.

(152) II-II, 47, 2.
(153) ARIST., *Ethic. II*, c. 6, Bk, 1106a15.
(154) I-II, 8, 2.
(155) I-II, 5, 4, 2um.
(156) *II Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2; I-II, 18, 1, 3, 9.
(157) *III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2. qla., 1, 3um.
(158) II-II, 47, 5, 3um.

La prudencia, como todas las demás virtudes, hace bueno a su poseedor y su obrar. Pero el bien del hombre, como el de cualquier cosa, nos dice el Angélico, consiste en que su operación sea conforme, convenga a su forma; la forma propia, específica del hombre es la razón (159), por consiguiente, su bien, su perfección consistirá en obrar en consonancia con la razón «secundum rationem rectam», para usar la fórmula del Santo (160); su bien será, el «bonum rationis».

¿Pero qué encierra el «bonum rationis»?

El mismo Santo Tomás, que tanto gusta de esta sintética expresión, nos aclarará qué entraña este doble vocablo. De la lectura de sus obras fácilmente se puede constatar que el Santo, como vimos más arriba, emplea como sinónimos, el «bonum hominis», y exactamente pues el bien de la razón es el bien del hombre en cuanto tal, en cuanto racional.

Veamos, pues, siguiendo al Santo de Aquino, si podemos construir los materiales preciosos que él nos legó.

«Porque se llama prudente, dice él, a aquél que es simplemente buen consejero, es necesario que aconseje en lo referente a aquellas cosas ordenadas al bien del hombre simpliciter, el cual consiste en la perfección del alma, cuya última perfección es la debida y recta operación de sus potencias» (161), la cual se cifra, a su vez, si tratamos de la vida contemplativa en el más alto conocimiento de la verdad (162) y si de la vida activa, en la moderación de las pasiones, y en el recto uso de las cosas exteriores (163), lo cual se consigue mediante la conformidad de éstas a la razón, mediante el bonum rationis, que es la medida y la regla de todas las pasiones y operaciones hu-

---

(159) «Forma per quam homo est homo est ipsa ratio et intellectus» *(II Sent.*, d. 30. q. 2, a. 1) *De Virtut., in C.* 1; I-II 8 94, 3, *II Ethic.*, lec. 3. núm. 257 etc.

(160) «Ratio est quia bonum cujuscumque rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc quod est secundum rationem rectam» *(II Ethic.*, lec. 3, n. 257).

(161) Como es difícil trasladar la precisión aquiniana sin que pierda de sus armonías transcribiremos también materialmente sus palabras: «quia prudens dicitur bene consiliativus simpliciter oportet quod consilietur de his quae sunt ordinata ad bonum hominis simpliciter. Hoc autem consistit in animae perfectione cujus ultima perfectio est debita operatio potentiarum animae» *(III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2, ql.ª 1, sol. 1).

(162) «Ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis» *(De Virtut. in Comm.*, 9).

(163) «Operatio animae recta in qua perfectio ejus consistit quantum ad vitam activam pertinet, in duobus consistit: scilicet, in moderatione passionum animae et in usu debito exteriorum rerum» *(III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2, ql.ª 2. sol. 2).

manas. Pero como el hombre sea tal por la razón, síguese necesariamente, que su bien es el bien de la razón (164).

Esta afirmación es, a su vez, evidente, ya que el bien de aquél que tiene una regla y medida, consiste en conformarse a esa regla y medida (165). Todos sabemos, por otra parte, que la regla próxima y homogénea de nuestro obrar, es la razón humana (166). Luego el bien del hombre, el bien de nuestros actos, consiste en alcanzar, en conformarse a esa regla, que es la razón recta (167), y este bien es el objetivo de todas las virtudes morales cada una según la medida y según la mayor o menor perfección en que encuentre su educación y participación de la recta razón.

A la prudencia, por ser esencialmente racional, le pertenece de una manera universal y primaria—es recta ratio agibilium—imponer el bien de la razón, dirigir el obrar humano, en conformidad con la recta razón.

Dijimos antes, sin embargo, que la prudencia es de aquellos casos que se operan en orden al fin, al bien. Pero el bien es formalmente objeto del apetito, no de la razón. ¿Cómo pues, se concilia esto?

«El bien, nos dice Santo Tomás, se puede considerar de dos maneras, a saber: formaliter y materialiter. Uno modo, materialiter: pro eo quod est bonum; alio modo formaliter: secundum rationem boni. Bonum autem inquantum huiusmodi est subjectum appetitivae virtutis» (168).

La prudencia, como virtud intelectual, tiene por objeto el *verum*, pero tiene también por objeto el *bonum*, no en cuanto bien, cosa que no le compete sino bajo la razón de verdad. Virtud eminentemente activa, operativa (169), su función no termina en la consideración de

---

(164) «Bonum in operationibus et passionibus humanis est quod attingatur modum rationis qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum, nam cum homo sit per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse» *(De Virt. in Comm.*, 1).

(165) «Ad cujus evidentiam sciendum est quod cujus habentis regulam et mensuram, bonum consistit in hoc quod est ad adaequari suae regulae vel mensurae» *(De Virtut. in Cumm.*, 1).

«Bonum autem cujuslibet mensurati et regulati, consistit in hoc quod conformetur suae regulae «I-II, 64, 1).

(166) I-II, 71, 6; II-II, 17, 1, etc.

(167) «Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum: quae quidem est una et quasi homogenea et propria homini, scilicet, recta ratio» *(De Virt. Card.*, 2).

(168) II-II, 47, 4.

(169) In VI Ethic. lec. 4, n. 1166-7.

la verdad sino que su dinámica la impulsa hasta la proyección y aplicación concreta, fin de la razón práctica (170).

La aplicación a la materia concreta es verificada, realizada, por la voluntad (171), ya que el acto último, mediante el cual, la prudencia se traduce en obras es el imperio, y éste aunque esencialmente racional, presupone la voluntad de la cual recibe la moción, el impulso hacia la operación, como de la razón recibe la dirección y ordenación (172).

Por consiguiente, la prudencia tiene como objeto el bien, pero bajo la razón de verdad. «Bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri» (173). En cuanto que es intelectual, o por lo que respecta al entendimiento, como comenta Cayetano, *mira a la verdad*, por lo que atañe al apetito, a la voluntad, *mira al bien* (174), cosa que de ninguna manera se puede admitir de no tener en cuenta que se atribuyen estas dos formalidades a un mismo hábito o potencia, no bajo la misma razón, sino que se la atribuye la verdad—verum—en cuanto es cognoscitiva, el bien—bonum—, en cuanto que es preceptiva, según glosa el mismo Cardenal (175).

Concluyendo, pues, tenemos que el objeto formal de la prudencia es la verdad práctica, es, como dice Silvio «lo agibile ut conforme appetitui recto, atque adeo ut practice verum» (176), «verum secundum conformitatem ad appetitum rectum» (177).

De lo dicho, pues, se deduce: 1) La importancia de la prudencia, ya que, como dijimos, la virtud consiste en hacer bueno al sujeto y su operación y ese bien consiste en la recta razón, que esencialmente se encuentra en la prudencia, que es virtud esencialmente intelectual. 2) Que la prudencia mira al bien como las demás virtudes, aunque bajo distinta formalidad, y por consiguiente implica el apetito recto, como las demás virtudes morales. 3) Que en tanto las demás virtudes alcanzarán el bien en cuanto participen de la dirección de la prudencia, en cuanto estén conexas con ella. Y como broche de oro, para decirlo en pocas palabras, que no se da virtud moral sin la

---

(170) «Laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus», quod est finis practicae rationis» (II-II, 47, 2, 3um, 3, 4, 8).

(171) II-II, 47, 3, 3um.

(172) I-II, 17, 1; II-II, 47, 8, 3um. «Est igitur praeceptum seu imperium rationis actus, participantis voluntatis ut *primum movens*» (CAJ. In I-II, 17, 1, n. 1).

(173) I, 79, 11, ad 2um.

(174) CAJ. In II-II, 47, 5, n.

(175) «Prudentia secundum cognitionem, respicit verum, secundum praeceptum seu applicationem respicit bonum» (CAJ. in II-II, 47, 5).

(176) SYLVIUS, F.: In II-II, 47, a. 4. Quaeritur Primo.

(177) I-II, 57, 3, 3um; 57, 3; 58, 2; 64, 3; *III Sent.*, d. 33, q. 1 a 2; *In VI Ethic.*, lec. 2, n. 1129-30.

conformidad del apetito con la razón, sin la prudencia (178), y no se da la prudencia sin la virtud moral (179), sin apetito recto (180).

c') *Objeto formal «quo».*

El objeto formal que lo definen todos los tratadistas de Lógica y Metafísica en general como el motivo, la razón, mediante la cual se aprehende el objeto formal quod. Derivado analógicamente del conocimiento sensitivo, en el cual la luz es el medio por el que la visual conoce, capta los colores en los objetos, el objeto formal que es aquello mediante el cual se capta el objeto formal quod.

Trasladando este concepto y aplicándolo a la virtud de la prudencia, veamos cuál es el objeto formal quo.

Virtud intelectual esencialmente cognoscitiva, cuyo objeto formal quod, como vimos, es el bonum bominis, ratio recta, su objeto formal *quo* no puede ser otro que la luz cognoscitiva, derivada de los principios radicales. Esencialmente práctica y operativa al mismo tiempo que intelectual (pues su sujeto primario, como vimos, es la razón práctica cuyo fin es la operación), pero operativa, no de cualquier manera de obrar, sino del obrar contingente, y singular, mediante la radicación secundaria en la cogitativa, su luz no puede ser otra que la derivada de estos principios.

Siendo su objeto aquellas cosas en orden al fin, el operar humano, que como tal es por un fin, su luz debe venir del fin, que es, como dice Santo Tomás, respecto de lo agible, lo que el primer principio respecto de lo especulable (181).

Pero como en el orden especulativo el primer principio, los primeros principios son innatos, los intuimos, como todos sabemos, los primeros principios en el orden práctico son también naturales, innatos (182), y por consiguiente así como en el orden especulativo, las conclusiones reciben su luz de los principios, analógicamente en el orden práctico, aquellas cosas que son en orden al fin, los medios,

---

(178) *De Verit.*, 14, 6; *De Virtut. Card.*, 2; *III Sent.*, d. 36, q. 1, a 1, sol.; *VI Ethic.*, lec. 11, n. 1285, 87; I-II, 57, 5; 58, 4; 65, 1; 2, 4; 68, 5; 73, 1, 2um; II-II, 47, 4; 51, 2; 141, 1, 2um.

(179) *III Sent.*, d. 36, q. 1, a. 1, sol.; *VI Ethic.*, lec. 11, n. 1275-83; I, 22, 1, 3um; I-II, 56, 2, 3um; 57, 4; 58, 5; 65, 1 et 3um; 73, 1 et 2um.

(180) Véase C. WILLIAMS, O. P.: *De multiplici virtutum forma*, c. 2, 4: *De relatione inter rationem rectam et appetitum rectum*, pp. 58-73.

(181) II-II, 47, 6.

(182) *De Virtutib. in Communi*, 8; II Ethic. lec. 4, n. 286; *in VI Ethic.*, lec. 9, n. 1276.

las conclusiones derivadas de los principios, recibirán su luz de éstos, del fin (183).

Por otra parte, como lo que es natural, esencial, es inamisible mientras perdure tal naturaleza, habrá un hábito inamisible de los primeros principios prácticos como de los especulativos. Intuir sin embargo, los principios, es propio del entendimiento. Luego el entendimiento será el hábito y como se trata de los prácticos, morales, será el entendimiento práctico, denominado *sindéresis* (184). Y aquí tenemos el primer principio de donde la prudencia recibe su luz para captar, conocer y aprender su objeto formal: el *bonum rationis* (185). La sindérsis es la ley de nuestro intelecto como hábito que contiene los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de la obra humana (186). Es una forma de conocimiento práctico, cuyo fin es dirigir nuestro obrar, instigar al bien y remorder del mal (187); pero su forma propia de dirigir es universal. «La sindéresis, es como la ventana que nos abre a un universo de principios necesarios e inmutables, que se refieren al acto humano (188) pero de una manera general y abstracta. Es la voz de la naturaleza racional del hombre, como dice el mismo autor, es un vago silbo desde el transfondo del alma que nos llama de la lejanía sin pronunciar aún nuestro nombre» (189).

La prudencia es la virtud directiva, inmediata, próxima, de nuestro obrar humano contingente, singular, individual. Por consiguiente, aunque iluminada en primer lugar por la chispa de la sindéresis, su dinamismo no puede guiarse solamente por ella. Su resolución o apli-

---

(183) «Finis est de ratione eorum quae sunt ad finem» (I-II 1, 3). «Ratio eorum quae sunt ad finem sumitur ex fine» (I-II, 102, 1, 2; II-II, 47, 11) «Finis est regula eorum quae sunt ad finem» (II-II, 141, 6).

(184) *II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, q. 3, 1; *De Verit.*, 16, 1; I, 79, 12 et 13, 3m; I-II, 94, 1, 2m; II-II, 47, 6, 1m, 3m.

(185) Acerca de la Sindéresis pueden verse, entre otros: RENZ, Oscar.: *Die Syntheresis nach dem heiligen Thomas von Aquin* (Münster in W. 1911); O. LOTTIN, O. S. B.: *Les prémiers linéaments du traité de la Syndérèses au Moyen Age, Rev. Neoscol.*, 28 (1926) 422-454; *Le créateur du traité de la syndérèses, Rev. Neoscol.*, 29 (1927) 197-202; *La syndérèses chez les premieres Maîtres Franciscains de Paris, Rev. Neoscol.*, 29 (1927) 265-299; *La syndérèse chez Saint Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin, en Rev. Neoscol.*, 30 (1928) 18-44; M. WALDMANN: *Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre von Gewissen*, en *Theol. Quartalschrift* 119 (1938) 332-71; WILMS, H, O. P.: *De scintilla animae*, en *Angelicum*, 14 (1937) 194-211; PETRIN, O. M. I.: *L'habitus des principes spéculatifs et la syndérèse*, en *Rev. de l'Université de Ottawa*, vol. 18, n. 4, oct. decem. (1948) 208-216, etc.

(186) I-II, 94, 1,2m.

(187) I, 79, 12.

(188) LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: *La prudencia política*, Instituto de Investig. Científicas. Ins. de Estudios Políticos (Madrid, 1946), 21.

(189) Ibíd., pág. 22.

cación a los singulares, necesita aún de otras luces, por las cuales, podrá abocar a ese silogismo moral que aún no es el prudencial y que como muy bien nota el P. Ramírez, no comprenderá más que tres términos y tres proposiciones: la *mayor*, que pertenece a la sindéresis; la *menor*, que corresponde a la ciencia moral, es decir, a la razón superior o sobrenatural (Teología), o a la razón inferior (Etica o Filosofía Moral), y la conclusión que es doble: una mediata de orden cognoscitivo, último juicio práctico (conciencia) y pertenece a la prudencia; la otra mediata, de orden afectivo, que es el acto de una virtud moral (190).

Para llegar, no obstante, a la conclusión del silogismo prudencial, no basta el silogismo moral, ya que su naturaleza universal, jamás podrá concluir en particular, que es propio de la prudencia. A lo más que puede llegar es al acto individual vago, no al singular concreto y determinado. Sus conclusiones siguen siendo reglas remotas del obrar humano.

¿Qué se requiere pues?

Santo Tomás nos lo dice clarísimamente: «oportet enim in syllogismo operativo, secundum quem ratio movet ad agendum, *esse minorem singularem* et etiam conclusionem, quae concludit ipsum operabile, quod est singulare» (191).

¿Quién suministrará esa menor singular?

Ninguna otra potencia la puede brindar a excepción de la cogitativa, la cual se llama *entendimiento*, porque tiene un juicio exacto, absoluto de lo singular; y *razón particular* porque compone y divide, discurriendo de uno en otro singular (192).

Inviscerada, pues, esta menor particular suministrada por la razón particular, en la menor del silogismo moral, que por tanto se desdobla en dos (193), la razón práctica silogizará (194), deliberará, concluirá que debe poner tal acción, pero todavía en acto *exercito*,

(190) RAMÍREZ (S.), *Sur l'organization du savoir moral*, Bulletin Thomiste (Avril-Juin, 1935), 426-27.

(191) *In VI Ethic.*, lec. 9. n. 1235; *De Verit.*, 10, 5.

(192) *In VI Ethic.*, lec. 9 n. 1255; *De Verit.*, 10, 5.

(193) URDANOZ, T., O. P.: *La Conciencia Moral según Santo Tomás y los Sistemas Morales*, Apéndice I del vol. VIII de la Suma Teológica (BAC) (Madrid, 1956) 731.

(194) «Ratio prudentiae terminatur sicut ad conclusionem quandam ad particulare operabile ad quod applicat universalem cognitionem ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis *sillogizatur* ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognitionis universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur (pars) virtutis intellecualis... Alius autem intellectus est qui ut dicitur in VI Ethicorum est cognoscitivus extremi idest alicujus primi singularis et contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae ut dictum est» (II-II, 49, 2, 1um).

no en acto *signato* (195). Solamente después de la recta elección la razón dictamina, ordena y manda la ejecución en acto. Bajo el impulso recibido de la elección de la voluntad y la dirección y orden de la razón, que es la que constituye el imperio, se llega al *usus activus*.

El proceso, por consiguiente es claro.

1) Innato en nosotros el hábito de los primeros principios en el orden práctico (sindéresis) nos muestra naturalmente el fin, el bien, que necesariamente es apetecido (196).

2) La razón práctica se encuentra ante el quehacer singular, ante el obrar en tal caso y en tales circunstancias contingentes y falibles. Por una parte, la evidencia, la infalibilidad, lo necesario, lo inmutable de los primeros principios (197); por otra, la universalidad de la ciencia moral y lo concreto de tal caso determinado, ¿qué hacer?, ¿qué resolución tomar? Y aquí comienza la labor de la razón práctica. Cognoscitiva de lo universal que es su objeto, pero al mismo tiempo cognoscitiva de lo singular, concreto, mediante la reflexión sobre los fantasmas, proporcionados y preparados por la razón particular, por el sentido interior que se encuentra en su confín (198), delibera, silogiza, sobre las circunstancias y situación del caso presentado.

La mayor verdadera, evidente, necesaria, nunca falla. El entendimiento la intuye, la voluntad la apetece: se ha de hacer el bien y evitar el mal.

La menor, suministrada por la cogitativa, por la razón particular, aunque no sea siempre infalible por la casi infinitud de sus singulares, sin embargo, moralmente, ut in pluribus (199), es siempre cierta. Pero aquí es donde se encuentra la dificultad. El hombre portador de esa dualidad de apetito y razón, de parte superior e inferior, de espíritu y carne, se encuentra con que muchas veces el instinto, la parte sensitiva, sobre la cual una parte superior tiene, como dice el Santo, político principado (200), no sigue los dictámenes de la razón, se subleva, pierde el control, la turbulencia pasional se enciende,

---

(195) CAJETANUS, In I-II, 58, 5, n. 8.

(196) Nos lo enseña clarísimamente el Santo diciendo que en la creatura racional se da una participación de la razón eterna «per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio creaturae rationalis legis aeternae, ratio naturalis dicitur» (I-II, 91, 2). Pero la sindéresis «dicitur lex intellectus nostri inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum» (I-II, 94, 1, 2um).

(197) In III Sent., d. 23, q. 2, a. 2. qla. 3 ad 3um.

(198) *In III Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1; *De Verit.*, 16, 2c.

(199) II-II, 47, 3, 2um; 49.

(200) I, 81, 3, 2um; *De Virtutibus in Comm.*, 4c.

la efervescencia concupiscible domina, obnubila, entenebrece el conocimiento inclinándolo a dictaminar lo conveniente a sus pasiones y concupiscencias. Otras veces, aunque el entendimiento, capta perfectamente la verdad, la voluntad siente la rémora, el lastre del sensitivo, del concupiscible, de tal manera que a pesar del orden de la razón a que no lo apetezca eligiendo mal, va tras otros bienes conmutables (201). De aquí la necesidad de las virtudes morales que rectifiquen el apetito que lo acostumbren y connaturalicen a seguir el bien de la razón. Habituada así la voluntad, *quasi per connaturalitatem*, el hombre, no tendrá dificultad en el buen juicio particular (202) y fácilmente, después de una recta elección, dictaminará de la realización de tal acto en concreto como bueno, en conformidad con la razón, con el bonum rationis. La razón da su visto bueno directivo y la voluntad ofrece el impulso para que con decisión se prosiga ese bien y tenga un feliz éxito y coronamiento.

Así ensamblados y unidos, la voluntad *virtualiter* y el entendimiento *essentialiter*, integran el imperio, último acto prudencial, o mejor de la prudencia, mediante el cual de una manera efectiva se traduce en obras, en acto *signato*, la conclusión del silogismo prudencial.

B) APLICACION DE LOS PRINCIPIOS.

a) Sujeto de la prudencia política.

Dijimos anteriormente cuando tratamos del sujeto de la prudencia en general, que su sujeto psíquico, próximo e inmediato, es primera, principal y esencialmente el entendimiento, la *razón práctica* y secundariamente, la razón particular, el sentido interior, como gusta llamar Santo Tomás, en una palabra la cogitativa.

Trasladando estas enseñanzas del Angélico o tratando de aplicar-

---

(201) *In VII Ethic.*, lec. 7. n. 1294.

(202) Pues como dice Santo Tomás: «Qui habet habitum virtutis recte judicat de ea quae sunt secundum virtutem agenda inquantum ad ea inclinatur» (I, 1, 6, 3um). «Homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his quae conveniunt illi virtuti» (II-II, 2, 3, ad 2um). «Cujus ratio est quia qui habet habitum si rectus est habitus, sequitur inde rectum judicium de his quae pertinent ad illum habitum» (In Philipp, cap. 1, lec. 2, N. 17).

Es de todo punto evidente la importancia que juega en el obrar virtuoso, ese conocimiento por connaturalidad y la repercusión que ofrece en el funcionamiento virtual, el llamado conocimiento afectivo (Entre los diversos trabajos sobre su estructura psicológica y moral pueden verse: H. D. NOBLE, O. P.: *La connaissance affective*, en *R. Sc. Ph. et Theolog.*, 7 (1913) 637-677; ROLAND-GOSSELIN, O. P.: *De la Connaisance affective*, en *R. Sc. Ph. et Theol.*, 27 (1938) 5-26: CAMPOREALE, I. O. P.: *La conoscenza affectiva nel pensiero di S. Tommaso*, en *Sapienza*, 12 (1959), 237-271.

¡as a la prudencia política, ya regitiva o cívica, tenemos que el sujeto psíquico de ambas es idénticamente el mismo. Esencialmente radica en la razón práctica y secundariamente en la cogitativa.

Su sujeto ontológico o remoto, portador de tal virtud, hablando con rigor, cambia. En una, el de la prudencia política gubernativa es el que lleva las riendas de la comunidad, en acto, ya que a él corresponde organizar, ordenar, dirigir la actividad política a ese común objetivo, el bien común. Es él, por consiguiente, el que tiene que estar dotado, en acto, de ella.

El sujeto de la prudencia política cívica son todos aquellos que de alguna manera, caen, son capaces, de recibir las disposiciones, órdenes, mandatos, en una palabra, el precepto del superior, la ley dictada por el jefe, por el príncipe de la comunidad.

Es propio del príncipe el mandar, pero mandar con prudencia. Su virtud específica, como dijimos con el Aquinatense, es la prudencia política (203).

Es propio también del súbdito el obedecer. Pero no obedecer, hacer las cosas automáticamente. Por ser súbdito no deja de ser racional, su obra se debe distinguir de los irracionales e inanimados (204). Como muy bien comenta Cayetano: «subditus seu servus non est ut mobile et organum irrationale sed rationale. Et propterea secundum politicae prudentiae rationem obsequi et servire debet et consiliari ut ipsum decet: ne velut brutum animal exequatur» (205).

Por consiguiene, como claramente aparece, aunque el sujeto ontológico, portador de la prudencia gubernativa y cívica difieren, su sujeto próximo psíquico, es el mismo ya que ambas prudencias, lo mismo la personal que la política, siguen siendo—recta ratio agibilium—diferenciándose por el objeto, que como veremos a continuación, el de una es bien de la razón, propio, y el de la política es el bien común, el bien político, de donde recibe su nombre (206).

b) Objeto de la prudencia política.

a') *Material.*

Declaramos antes, cuando estudiamos el objeto de la prudencia personal, que su objeto era el obrar humano, todo el quehacer y operar libre o deliberado del hombre. Aquí al hablar ya determina

(203) *III Pol.*, lec. 3, n. 376; II-II, 50, 1, 1um.
(204) II-II, 50, 2.
(205) CAJETANUS, In II-II, 47, 12.
(206) «Quae quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiae prout scilicet, est recta ratio agibilium. Dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune» (II-II, 47, 11, 1um).

damente del objeto material de la prudencia política, tenemos que repetir que su objeto no es otro que el operar humano de la multitud en orden al bien político (objeto especificativo, como veremos después) si hablamos de la prudencia política, genéricamente considerada, como incluyendo en sí la comunidad colectivamente (ciudadanos y gobernantes) o las acciones del gobernante (política) y de las del ciudadano (cívica), singularmente considerados, en orden al bien común.

Aunque distintamente, tanto el obrar regio como el del súbdito, son objetos de la prudencia política, el del gobernante como dirigente, por medio de la prudencia arquitectónica; el del súbdito como practicante o realizador de las disposiciones del superior, del gobernante, por medio de la prudencia cívica.

Lo mismo el obrar del príncipe que el del ciudadano, tienden a un mismo y común objetivo: el bien común. Este es, como veremos, el blanco y la meta que mueve al gobernante en su quehacer legislativo. Este es el motor que le impulsa a poner todos sus desvelos y preocupaciones porque se realice de la manera más completa y perfecta. Es el gobernante, el estratega de la multitud, quien tiene que trazar la senda, indicar el camino, colocar los jalones directivos del obrar social en orden al bien de todos, al bien de *la poeis*, de la comunidad.

Los súbditos son los encargados, de realizar, de reducir al acto, llevar a la práctica, cumplir sus determinaciones por el orden y utilidad común.

Hay que notar, sin embargo, que la prudencia cívica tiene por objeto, no sólo el cumplimiento de los preceptos del príncipe, sino que también abarca todo su obrar, aún el más recóndito, pero que tenga conexión con el bien común. Las leyes se dan en universal, en común (207). Deben ser pocas y apropiadas a los súbditos y a las circunstancias (208). Por consiguiente el papel de la prudencia, será regular, no sólo el quehacer y obrar cívico, no sólo con objeto a la observancia de las leyes, sino también todo lo que, a pesar de no caer bajo la virtualidad legífera, es referible, ordenable, al bien común de la sociedad.

b') *Objeto formal quod.*

Nos encontramos en este punto con el especificativo, distintivo y característico de la prudencia política, ya regitiva, ya cívica.

(207) I-II, 96, 1; 98, 6, 2um; II-II, 147, 3, 4.
(208) I-II, 95, 3.

Cuando estudiamos el objeto formal de la prudencia personal, consignamos que este se cifraba o era *el bonum hominis, el bonum rationis,* que consiste principalmente en el perfecto conocimiento de la verdad y en la recta y ordenada ejecución de nuestra actividad inmanente, deliberada, mediante el sostenimiento o sujeción de nuestra parte inferior a la superior (209). El bien de nuestro obrar conforme a la razón es el bien en conformidad con nuestro ser recto, la actividad libre en consonancia con nuestro intelecto, la verdad de nuestra razón práctica conforme al apetito recto (210).

El objeto de la prudencia política, como lo dice la misma terminología no puede ser otro que el bien político. Como el bien de la prudencia personal era el bien verdadero de la persona, el de la política será, pues, el verdadero bien político, de la ciudad. Como la prudencia personal individual, sigue siendo recta ratio (pues como vimos, tiene el mismo sujeto psíquico) pero se llama política, porque es en orden al bien común (211) por consiguiente, su distintivo de lo personal, su especificativo y razón diferencial, radica en que una es acerca del bien particular y la otra en relación al bien social, de la comunidad (212). Distinguiéndose, como veremos más abajo, el bien común del bien particular (213), y recibiendo las virtudes y los hábitos su especie del objeto formal (214), resta que la prudencia política difiera de la personal, como el bien particular del bien común (215).

Dadas, pues, estas introductorias consideraciones sobre el objeto formal de la prudencia política, regitiva y cívica, pues es el mismo, aunque de distinto modo (216), veamos qué es y qué entraña.

EL BIEN COMUN, OBJETO DE LA PRUDENCIA POLITICA

Todas las personas, como todas las cosas, tienden al bien porque el bien, como dice el Filósofo «est quod omnia appetunt» (217), y todos necesariamente tienden al fin, como todos tienden al bien

---

(209) *De Virtutibus in Comm.*, 9.

(210) *In VI Ethic.*, lec. 2, n. 1130; I-II, 64, 3.

(211) II-II, 47, 11, 1um; «...dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.

(212) II-II, 50, 2, 3um.

(213) Como la parte se distingue del todo (II-II, 58, 7, 2um; 50, 2, 3um). No sólo cuantitativamente, sino también formalmente (II-II, 58, 7, 2um; ARIST., Pol. I, c. 3, Bk, 1253b 1-15).

(214) III Sent. d. 33, q. 1, a. 1 sol. 1.ª; I, 77 3; I-II, 1, 3; 18, 2; 54, 2, 1um; II-II, 47, 5, 11.

(215) II-II, 47, 11, 10; 50, 2, 2um.

(216) «Eadem autem agenda considerantur a rege secundum universaliorem rationem, quam considerantur a subdito, qui obedit» (II-II, 50, 2, 2um).

(217) *Ethic.*, I, c. 1, Bk, 1094 a 3.

porque en el fin está la perfección. Luego todos tienden al fin, como todos tienden al bien, pues el fin tiene razón de bien y el bien tiene razón de fin. De todo lo cual podemos deducir que la sociedad tiene un fin y ese fin de la sociedad es lo mismo que el bien de la sociedad, por su entitativa bondad conversiva. Ahora, el fin de la sociedad es común a todos los que la componen, luego el bien de la sociedad debe ser común a todos los que la integran. Ha de ser bien y ha de ser común. El fin de la sociedad es el bien común. La prudencia política, que tiene como fin el bien común de la sociedad, tiene por objeto formal ese mismo bien.

NATURALEZA DEL BIEN COMUN

Juzgamos conveniente, aunque se suponga sabido, antes de empezar a estudiar la naturaleza del bien común, notar que la sociedad, como compuesta de hombres, de materia y de espíritu, tiene un fin común, un bien común, que se puede desdoblar en dos: bien común inmanente y bien común trascendente, a los cuales tiene que tender, aunque de distinta manera.

Tiene que procurar los medios para obtener el bien común inmanente y el bien común transcendente, pero no con esa obligación inmediata respecto de éste, pues para ello está especialmente instituida la Iglesia (218), sino más bien negativamente no haciendo nada que impida su consecución, y positivamente dando facilidades propias y convenientes para su consecución.

Siguiendo al P. Ramírez (219), señalaremos las diferencias principales entre ambos, para luego entrar de lleno a estudiar la naturaleza del bien común, propia y específica de la sociedad política, de la prudencia política, el *bien común inmanente.*

Diferencias:

El bien común inmanente, como lo dice la misma palabra, está dentro de la misma sociedad política y depende de ella; el bien común trascendente está fuera y es independiente de ella.

El bien común trascendente es un bien por esencia, indestructible, infinito, imparticipado. El bien común inmanente es un bien creado, participado, finito, corruptible. Este lo hacen, lo producen los hombres asociados, con sus actos. El bien común trascendente lo merecen con sus acciones, no lo producen.

El inmanente es común, universal in causando, en sentido causal

(218) *De Regimin. Princ.*, lib. 1, c. 14.
(219) *Doctrina Política de Santo Tomás,* (ed. cit.) c. 2, pp. 25-38.

y dinámico. El transcendente es común, universal in essendo, esto es, en sentido formal, metafísico.

El bien común inmanente es un bien *común*, no propio; universal, no particular; social, no personal; público, no privado.

En una palabra, el bien común transcendente de la sociedad es el último fin de la misma y de las personas humanas que la constituyen, es decir, Dios, Causa Primera y Fin Ultimo de todas las cosas, Ser común, Ser Subsistente, en resumen aquél *que es el que es.*

EL BIEN COMUN INMANENTE

Este bien mejor lo entendemos, que lo definimos. Recogiendo aquí el pensamiento de Santo Tomás, diremos que su mente se polariza en estos dos extremos: el bien común ha de ser *bien* y ha de ser *común*. Que sea *bien*, quiere decir que dé satisfacción a las necesidades del hombre en su naturaleza entera: espiritual, moral y corporal, proporcionándole la paz, la virtud, la cultura y las cosas necesarias para el desenvolvimiento de la existencia. Que sea *común*, ha de entenderse en el sentido de que el esfuerzo y el disfrute de todos esos bienes ha de compartirse según justa proporción. Así es como el bien común revela esa entraña metafísica de todo el orden político y constituye el objetivo sublime de la virtud de la prudencia política.

Definición: «Bonum commune est communis felicitas temporalis totius societatis vel vitae sufficientia perfecta debite subordinata beatitudini aeternae; bene vivere humanum seu harmonica plenitudo bonorum humanorum, bonum humanum in plenitudine et secundum proportionem quae requiritur a natura humana, bonum humanum perfectum, ut in hac terra haberi potest», como dice sabiamente el padre Merkelbach, O. P. (220).

Pero ¿qué abarca este bien común?

Siendo la sociedad política un compuesto de hombres, el bien común inmanente, debe ser por necesidad un bien humano, un bien perfectivo del hombre, un bien conforme a la misma naturaleza del hombre.

Hemos dicho *humano*. Pero ¿por qué es el bien humano?

Por más que ya lo explicamos, cuando hablamos del objeto formal de la prudencia personal, explicitaremos con el padre Ramírez su contenido.

Comprende como partes integrales tres clases de bienes: bienes

---

(220) *Theologia moralis*, Vol. II, n. 265 (Desclée de Brouwer, Paris 1947) 265.

externos o exteriores, muebles e inmuebles, como las riquezas y posesiones; bienes del cuerpo, como la salud y la integridad y la robustez de sus miembros; bienes del alma, como la ciencia y la virtud.

Todo bien humano se reduce a bienes exteriores, y a bienes interiores del alma y del cuerpo. El conjunto de todos ellos da el bien humano completo (221).

A pesar de todas estas particularidades que tan bien indica el padre Ramírez, como componentes del bien común, es muy difícil precisar con todos sus detalles cuánto abarca ya en concreto este bien común. Las circunstancias, bajo la luz de la prudencia y ciencia política, deberán determinarlo, más que las consideraciones de carácter metafísico a priori. Bástenos decir lo siguiente: el bien común consiste en crear aquellas condiciones en las cuales sea posible al hombre adquirir: la perfección física, la perfecta salud y el mayor vigor cada vez de la raza.

Cultural: procurando todos los elementos de adelanto científico y la difusión de la instrucción.

Moral: el cuidado y promoción de las buenas costumbres por la educación y, en caso necesario, por la represión.

Religiosa: que como a imagen de Dios le corresponde, procurando (ya que a ella, como dijimos antes, no le corresponde directamente) al menos dar la suma de facilidades a los ciudadanos para el cumplimiento de sus deberes religiosos, pues como se sabe por la experiencia cotidiana, el común de los hombres es incapaz de llevar una vida superior y espiritual si no tiene resuelto el problema de la vida corporal. Primero vivir y luego filosofar, decían los griegos, de lo que se hace eco Santo Tomás en el De Regimine Principum, diciendo: «Ad bonam autem hominis vitam, duo requiruntur: unum principale, quod est operatio virtutum (virtus est enim qua bene vivitur) aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet, corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad usum virtutis» (222); en una palabra, el bien consiste en la suficiencia de la vida humana, o en el bien perfecto humano (223) que estriba principalmente en el bien de las potencias específicas del hombre; bien que por ser del viviente debe consistir en el ser de su vida total, «totius hominis vita» (224). Este bien humano perfecto se ha de obtener por la comu-

(221) Ramírez, S., *Ob. cit.*, p. 30.
(222) *De Regimin. Princ.*, lib. 1, c. 15; I-II, 4, 6, 7.
(223) Sigmond, R., O. P.: *Philosophia socialis* (Cursus dactilographicus, Romae, 1953). 72, c.
(224) Schwalm, M. B. (O. P.): *Leçons de Philosophie Sociale*, Vol. II, partie 3.ª, q. 3, a. 1 (Paris, 1911) 425, II.

nicación de la vida y por la acción, pues por eso el hombre es un animal social; y es social, entre otras cosas, por la indigencia individual, ya material, ya espiritual, con respecto al bien, a su bien completo (225).

Como la sociedad civil, sin embargo, se constituye de varias sociedades, el fin de ésta, el bien común, debe ser la suficiencia completa de la vida humana. Por eso dice Santo Tomás: «civitas est ultima communitas ordinata ad per se sufficientiam vitae humanae» (226).

De ahí la necesidad que tiene la sociedad política de ser la más perfecta posible, pues la mayor suficiencia de bienes, ya útiles, deleitables u honestos está en mútua correspondencia con su perfección y viceversa. La sociedad será tanto más perfecta cuanto más favorezca ese bien humano, lo mismo cuantitativamente, en su aspecto de perfección extensiva al mayor número de miembros de la misma; como cualitativamente en su aspecto de perfección intensiva. Para lo cual viene como broche de oro el siguiente texto de Santo Tomás: «Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae» (227).

Todo esto sin embargo queda bien encuadrado dentro de la división tradicional entre los escolásticos, de los bienes constitutivos de ese analogado que llamamos bien común.

Para los escolásticos ese problemático concepto está integrado por unos bienes que podemos llamar siguiendo la terminología de la escuela:

Bonum essentiale: la cultura.

El bien de la sociedad, dice Santo Tomás no es distinto del bien del individuo, como tampoco el fin de la sociedad es distinto del individuo (228). El mayor bien del individuo, su último fin, está en el acto más noble de la potencia más perfecta, con respecto al objeto más excelente (229); y por lo tanto, en el acto del entendimiento, en la contemplación de Dios. Pero como esto no lo alcanza sino más allá de la muerte, la vida presente no es sino el camino de la contemplación eterna. Buscar el bienestar sobrenatural del hombre es incumbencia de una sociedad sobrenatural, espiritual, la Iglesia (230); pero

---

(225) *Lc. cit.*, p. 72.
(226) *In III Pol.*, lec. 1, n. 355.
(227) *De Regimin. Princ.*, lib. 1, c. 2.
(228) «Idem autem oportet esse judicium de fine totius multitudinis et unius» (*De Regimin. Princ.*, lib. 1, c. 14).
(229) *In X Ethic*, lec. 10, n. 2080, 2087; I-II, 3, 5.
(230) *De Regimin. Princ.*, lib. 1, c. 14, etc.

la sociedad civil tiene que buscar el bienestar en orden a la salvación eterna. La misión más alta de la sociedad es su bonum essentiale, erigir una cultura, tener un conocimiento completo del hombre y del universo, conocer el alcance de la vida y su significación, en una palabra, perfeccionar la inteligencia.

Bonum integrale: Perfeccionamiento de la voluntad mediante una moral.

La cultura que era el bonum essentiale, no es pura especulación sin transcendencia, sino actividad vital. La voluntad se perfecciona por el bien, por la dinámica operativa recta en sus diversas manifestaciones, guiadas por esa ciencia, por esa cultura, que principalmente es especulativa, pero que esencialmente también es práctica, vital, que regula nuestra actividad, que perfecciona nuestra voluntad mediante una moral, el gusto estético por un arte, etc. En una palabra, el gran objetivo de este bien no es otro que el noble intento de procurar, de promover las buenas costumbres, por todos los medios posibles.

Bonum consequenter: La paz social, la unidad (231).

Este bien consiguiente, cuyo nombre nos suena así como a algo accidental, de ninguna manera puede estar ausente del bien común, aunque en muchas ocasiones se palpa la vacante de su ausencia. De ninguna manera es accidental, sino consiguiente, es decir, que tiene que pervadir a todos los demás bienes y en cuya atmósfera suave y apacible tiene que desenvolverse. La paz, la concordia social es un requisito previo para que se dé suficiencia social y al mismo tiempo es una consecuencia de esta suficiencia. «Para establecer la buena vida de la multitud se requieren tres cosas: La primera es que la multitud se constituya en la unidad de la paz. La segunda es que la multitud reunida en el vínculo de la paz se dirija a obrar bien, porque así como el hombre no puede obrar bien sino presupuesta la unidad de sus partes, así la multitud de hombres que carece de la unidad de la paz, mientras se pelea consigo mismo, se incapacita para obrar bien (232).

La paz es la unidad del orden: el orden requiere lo múltiple en lo uno (233). Es decir, unión y separación. La sociedad es pluralidad de

---

(231) «Ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis est unitas et pax» (I, 103, 3).

(232) *De Regimin. Princ.*, lib. 1, c. 2, 15.

(233) Siguiendo la definición Agustiniana: «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens dispositio» *(De Civit. Dei*, lib. 19, c. 13; ML, 41, 390).

individuos de una unidad. Todo hombre en sociedad está a la vez unido y separado de los demás; debe amarlos porque son uno con él. La caridad en este sentido es la *causa de la paz* (234). Pero en cuanto los considera separados de él debe respetarlos y tratarlos con justicia, dando a cada uno lo suyo, evitando y removiendo las injusticias y litigios (235). En este sentido la paz es obra de la justicia. De aquí que para que haya paz social, debe haber caridad y justicia. Este es el bien que debe buscar la sociedad, que debe asegurar el gobernante: la justicia y la caridad, dirigido por la prudencia política, cuyo especificativo representa.

Bonum instrumentale: Los bienes del cuerpo. El trabajo, la propiedad, los bienes económicos.

La suficiencia social ha de tener gran abundancia de bienes instrumentales. El hombre portador de una dualidad esencial, cuerpo y alma en íntima unión substancial, difícilmente desarrollará su parte espiritual, si no desarrolla la material: difícilmente desarrollará sus fuerzas intelectuales, si no encuentra un verdadero equilibrio en este comercio entre el alma y el cuerpo. De ninguna manera florecerá la cultura y la moral, las artes, ni las ciencias en los individuos, en la nación, si los estómagos sienten la comezón del hambre. Si hay caras, rostros famélicos, cuerpos entecos y harapientos. El bien común postula por consiguiente esa suficiencia, esa abundancia de bienes materiales (236), instrumental necesario para el bien esencial, integral y condición también necesaria, para el bien consiguiente.

CONDICIONES DEL BIEN COMUN

Después de explicar lo que es el bien común, vista la fuerza magnética que desprende para atraer hacia sí a todos los hombres para su consecución, vamos a explicar brevemente las condiciones necesarias requeridas para que exista, se consiga.

Bástenos citar de nuevo a nuestro gran guía y nos será suficiente para ver la transparencia y diafanidad de su mente sobre el punto que nos ocupa. Cuando Santo Tomás habla en el de Regimine Principum del fin del gobernante, del rey, nos pone de manifiesto lo que se requiere para el bien de la comunidad: «ut multitudo sibi subjecta bene vivat» (237). Para lo cual se necesitan, según él, tres cosas,

(234) II-II, 29, 3 et 3um.
(235) II-II, 180, 2, 2um.
(236) *De Regimin. Princ.*, lib. 1, c. 13, 14.
(237) *De Regimin. Princ.*, lib. 1, c. 14.

que ya hemos apuntado antes y de las cuales hace una hermosa traducción el P. Ramírez. Dice él: «Tres cosas se requieren para el bien común de la sociedad política. *Primera:* la unión de todos los miembros de la sociedad en verdadera amistad, cuyo fruto propio es la paz social, la paz pública. *Segunda:* la unión de fuerzas de todos y de cada uno de dichos miembros para colaborar al bien común. Porque así como un hombre particular, no puede trabajar a pleno rendimiento si no aúna todas las energías, no dispersando ninguna, ni mucho menos impidiéndose unas a otras, como ocurre en un enfermo, en un haragán o en un vicioso, así tampoco, en la sociedad política se obtiene el bien común, si no están unidos y acordes todos los miembros sin impedirse ni contradecirse entre sí, sino más bien concentrando todas sus energías para lograrlo. Es caso sabido que la unión hace la fuerza; «vis unita fortior». *Tercera:* la suficiencia y plenitud de bienes corporales, humanos y espirituales, exteriores e interiores, físicos, intelectuales y morales, que se siguen naturalmente de las dos primeras condiciones» (238). Todo ésto han venido a recalcar los Papas Pío XI y Pío XII. Dice Pío XI: «El bien común de la sociedad política consiste en la paz y seguridad de que las familias e individuos pueden gozar plenamente en el ejercicio de sus derechos y a la vez en el mayor bienestar posible, material y espiritual de la vida presente, mediante la unión y cooperación decidida de todos. Paz y seguridad plena en el ejercicio de los derechos familiares e individuales (239).

O sea, abundancia, la mayor posible de bienes de alma y cuerpo, mediante la unión y cooperación de todos y cada uno de los individuos.

Lo mismo declara Pío XII en su Mensaje de Navidad de 1942: «El bien común de la sociedad política, es la convivencia social en la paz, la tranquila convivencia en el orden. Convivencia en el orden y convivencia en la tranquilidad. En el orden jurídico y en la tranquilidad operativa para realizarlo. El bien común implica la reunión de todas aquellas condiciones exteriores, necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios y deberes, es decir, de su vida material, religiosa e intelectual» (240).

La abundancia de bienes corporales y el poder para conservarlos quita ciertamente los motivos de rencilla, y descontentos, dispone el terreno para el desarrollo de las virtudes morales y culturales y así prepara el camino para que todos se aprecien y respeten y se amen

(238) RAMÍREZ, S.: *Doctrina Política de Santo Tomás*, edic. cit., 32.
(239) Pío XI, A A S, 22 (1929), 62.
(240) Pío XII, A A S, 35 (1943), 10.

con verdadero afecto; de donde naturalmente se sigue la cordialidad social estando cada cual contento con su suerte, en su puesto y en su oficio, colaborando en la medida de sus fuerzas al bien de todos y participando proporcionalmente del bienestar común.

Pero Santo Tomás, además de estas condiciones que pudiéramos llamar la parte positiva, pone otros tres requisitos que hay que tener en cuenta para el bien común y que pertenecen más bien a la parte negativa; es decir los impedimentos que se han de evitar con relación al bien común y que son:

1.° Que este bien común, bien de la sociedad, no se consiga sólo por un tiempo determinado, sino que sea «quodammodo perpetuum», pues aunque los hombres no vivan siempre, sin embargo, no conservan siempre el mismo vigor ni son capaces de hacer cualquier trabajo durante toda la vida.

2.° Se han de evitar todos los desórdenes provenientes, ya de la desidia de aquellos que tienen que hacer cosas que necesita la sociedad o de aquellos que son nocivos a la multitud, o ya también de aquellos que traspasando el orden de la justicia son perturbadores de la paz.

3.° También se ha de procurar evitar los desórdenes provenientes del exterior, como son las incursiones de los enemigos a causa de las cuales, la paz se disuelve y se rompe la unión, indispensable, para el bien común (241).

CUALIDADES O CARACTERISTICAS DEL BIEN COMUN

1.° El bien común se diferencia del bien propio. Santo Tomás dice que el «que busca el bien común de la sociedad, consiguientemente busca también su propio bien» (242). Gallegos Rocaful, dice, comentando este texto: «Estas palabras del Doctor Angélico claramente nos indican la relación del bien común con el bien propio de cada individuo. Es aquél un bien que le conviene y que por lo tanto ha de buscar, pero no es su propio bien. Los dos tienen sin duda algún sector común, pero no hay entre ellos perfecta ecuación. El uno tiene más o menos que otro. De los elementos concretos que realizan a ambos hay un número más o menos grande que entra en los dos, pero hay otro número que es privativo de cada uno. Buscando el suyo propio porque en parte se forma de éste con aquél, porque hasta cierto punto, está incluído en aquél» (243).

---

(241) *De Regimin. Princ.*, lib. 1, c. 15.
(242) II-II, 47, 10, 2um.
(243) *El orden social, según la doctrina de Santo Tomás* (Madrid, 1935), 102.

Bien propio es aquél al que naturalmente tiende todo ser como a su fin. Bien propio no se opone a bien común, porque éste es bien propio y es bien común, así como también es particular. Esto lo expone Santo Tomás de la siguiente manera: «El bien perteneciente a una cosa, puede tomarse en muchos sentidos. *En uno*, en cuanto significa su bien cuando apetece la comida, por lo que se conserva en el ser. *En otro* sentido, en cuanto que significa su bien por la razón de la especie. Y así apetece el animal su propio bien al apetecer la generación de la prole y su nutrición o cuanto haga para la conservación y defensa de los individuos de su especie. *En tercer* lugar, cuando lo es por razón del género. Y así apetece el agente unívoco su propio bien, cuando causa... Hay un *cuarto* sentido por la razón de la semejanza analógica entre principiados y su principio. Y así Dios que no está comprendido en ningún género, da por su bien, el ser a todas las cosas» (244).

De estos cuatro casos citados por el Santo, como bienes propios, tenemos, en primer lugar, el bien propio particular o singular del individuo y en segundo lugar el bien propio en sus tres manifestaciones ordinarias: el bien común específico, el bien común genérico y el supremo bien común. El bien propio y particular difiere del bien propio común por razón de su universalidad; éste es un bien superabundante y difusivo de suyo en cuanto que es más complicable y se extiende al singular más que al bien particular: es el mejor bien del singular. Por tanto, el bien propio común es el bien más propio del individuo.

Por último, decimos que el bien común no es el resultado de la colisión de los bienes particulares, y por eso, como dice Charles de Koninck, «cuando distinguimos el bien común del bien particular no entendemos que aquél no sea el bien de los particulares, porque sino fuese el bien de los particulares, no sería verdaderamente común» (245).

2.º El bien común de la sociedad no es la suma de los bienes particulares.

El bien común de la sociedad no es la suma de los bienes particulares como la sociedad no es la suma de los individuos. El bien común es la ordenación de los bienes particulares al fin de la sociedad como la sociedad es la ordenación de las personas particulares al bien común.

Se diferencia el bien común de los particulares por la *extensión*.

---

(244) C. G., Libr. III, 24.

(245) *De la Primacía del bien común contra los Personalistas* (Quebec, 1943). Traducción española de J. Artigas (Madrid, 1952), 26.

Es mayor el bien de la sociedad que el que corresponde a un simple miembro de la misma, en particular. Este bien común, análogo, no sólo comprende los demás bienes particulares actuales, de todos los miembros que de hecho la componen en un determinado tiempo, sino también todos los de su historia pasada y todos los de su porvenir, dentro de las humanas contingencias. Abarca todos los bienes particulares de todos los tiempos y de todas las posibilidades, superándolos todavía. Es, pues, incomparablemente superior, mayor, que la suma de todos los bienes particulares. Difieren, además, por su *comunicabilidad* a todos los miembros de la sociedad, razón por la cual lo hace no sólo distinto, sino mejor y superior al bien particular.

El bien común, pues, ha de preferirse al bien particular, al de pocos como dice Santo Tomás: «Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum commune quam bonum partiale suipsius» (246).

Este bien, pues, no es un todo colectivo, que es igual a la suma de los particulares que lo integran, ni es un todo universal unívoco, sino que es un todo análogo, potestativo, como dice el P. Ramírez, esencialmente distinto de sus partes potenciales, incomparablemente superior a ellas; es un todo de orden esencialmente superior a todas y a cada una de sus partes. Por eso el bien inmanente de la sociedad política es de orden esencialmente superior a todos y cada uno de los bienes particulares de sus miembros. Dice Santo Tomás: «Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: alia enim est ratio boni communis et boni singularis» (247). El mismo Santo afirma: «Et non bene dicunt ut dicit Phylosophus in primo Politicorum, c. 1, in principio, quod civitatem et domum et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate et non specie» (248). Por último diremos con Gallego Rocafull: «El bien común supone muchos bienes particulares, pero los reduce a unidad, les da forma en el todo o lo que es lo mismo, aunque materialmente los incluye, formalmente es otra cosa» (249).

Además entre otras características del bien común podemos asignar las siguientes:

1.ª Ha de ser común a todos los miembros de la comunidad, en cuanto es posible y en conformidad con la justicia distributiva.

---

(246) II-II, 26, 4, 3um.
(247) II-II, 58, 7, 2um; 50, 2, 3um.
(248) II-II, 58, 7, 2um; 50, 2.
(249) G. Rocafull: *O. cit.*, p. 105.

2.ª Este fin no puede ser un fin en sí sino subordinado al fin de los ciudadanos. Los hombres no son por razón del estado, sino viceversa.

3.ª Ha de ser externo y temporal, porque el bien interno como tal no puede ser objeto de la común conspiración social. Conducir al hombre a su fin privado y de la otra vida no pertenece directamente al que realiza o debe realizar el bien de esta vida.

4.ª Debe ser propio y exclusivo de la sociedad civil, porque es su especificativo, como dijimos antes.

5.ª Debe ser completo; esto es, no excluir bien alguno que pueda ser útil al individuo para perfeccionarlo en el orden humano.

6.ª No debe destruir la actividad privada, sino que debe ayudarla en sus justos límites. Los hombres no ingresan en sociedad para perder su libertad, sino para encontrar ayuda en la adquisición de los bienes que por sus fuerzas no pueden o no podrían fácilmente adquirir y encontrar.

7.ª Debe subordinarse al fin último del hombre, porque el fin de la sociedad natural debe ser verdadero y no aparente, y el verdadero bien humano de esta vida está subordinado al fin último.

c') *Objeto formal «quo» de la prudencia política.*

El objeto formal quo, forma sub qua, medium quo, motivum quo vel sub quo, con que frecuentemente entre los escolásticos es denominado, es como dijimos, aquello mediante lo cual podemos captar el objeto formal quod.

Investigando cuál es el objeto de la prudencia política, tenemos, nos encontramos, con que es el mismo que el de la prudencia personal. Vimos anteriormente ya, que el sujeto portador es distinto en una y otra pero que su sujeto psíquico e inmediato es la razón práctica y secundariamente la razón particular.

La luz, mediante la cual captamos, «attingimus», el objeto formal de la prudencia personal individual, solitaria, es el conocimiento derivado de la razón práctica y de la razón particular. Luego paralelamente el objeto de la prudencia política debe ser el mismo, ya que esencialmente sigue siendo «recta ratio», distinguiéndose por el objeto formal quod. En una, la individual, es el bien propio personal: bonum rationis proprium, y en la política es el bien político, bien común (250), que, como vimos en las páginas anteriores, difieren esencialmente.

Esquemáticamente en su osatura descarnada, a esto pues, se reduce el objeto *formal quo.*

(250) II-II, 47, 11, 1um.

La sindéresis le da los primeros principios universales del orden práctico. La razón conoce también el particular, mediante la reflexión sobre el fantasma, preparado por la cogitativa para que sea inteligible en acto. Y la razón práctica que como vimos, tiene por oficio la operación, con estos dos datos, silogizando, deliberando, concluye que tiene que realizar tal acto, en tales circunstancias, como conveniente, no ya ahora al bien propio, sino al bien común. Pero aquí tenemos inviscerado otro punto importante, que entra en este apartado. Que sea conveniente al bien personl, de acuerdo con las rectas aspiraciones particulares, es algo que todos, poco más o menos, con mayor o menor perfección, conocen y comprenden; pero que esto esté en consonancia con el bien político, común, con el bien de la sociedad, es algo más complicado, dada la complejidad de su problemática.

¿Qué se exige, pues, para obrar rectamente?

Ya dijimos anteriormente con el Doctor Angélico y volveremos a repetir que para obrar, lo primero que se necesita es saber, conocer, realizar la acción conscientemente (251). Consecuentemente nos encontramos ante un punto que de alguna manera está resuelto, aunque parezca un círculo vicioso. O sea, que el hombre para obrar prudentemente, en el campo y esfera de la política, tiene que saber qué es, qué encierra, qué condiciones y características envuelve el bien común. Y dijimos que era una especie de círculo vicioso porque indicamos anteriormente, cuando hablamos del fin de la sociedad, que su bien esencial era el fraguar una cultura, una ciencia. Ciertamente el bien común, el bien humano consiste en la perfección esencial del hombre; pero también el obrar rectamente, en conformidad con él, implica ese conocimiento, esa ciencia del fin. Por consiguiente el bien común incluye esa cultura y exige esa ciencia, bien de los ciudadanos, y requisito necesario para obrar en conformidad con el bien común para formar ese bien, para alcanzar eso que llamamos utilidad y bien común.

Pero, ¿en qué consiste esa ciencia, esa cultura, mediante cuya luz, y a cuyo resplandor debe caminar el ciudadano en su obrar político?

Evidentemente, aunque de una manera esencial radicalmente, se funda en los mismos principios es fácil suponer que no puede ser la misma, la ciencia, la luz, el conocimiento que exige y que postula la prudencia política (gubernativa), que la prudencia cívica.

La prudencia gubernativa, regitiva, cuyo oficio es dirigir los gobernados al bien cívico, exige en su sujeto portador, en primer lugar conocer aquello para cuya consecución ostenta el principado, está

(251) *In III Sent.*, dist. 40, q. unic. art. 1c.

constituído en dignidad, es decir, el bien común. Conocer y saber que su oficio es hacer virtuosos a los ciudadanos, como gusta de repetir Santo Tomás (252). Que su gobierno lo realiza mediante la ley (253), y, por consiguiente, es necesario, ya que las diversas leyes, se aplican distintamente (254), que conozca, (como muy bien dice el P. Ramírez), perfectamente el carácter y las condiciones de su pueblo: su *pasado*, con el pleno dominio de su historia; su *presente*, con una información suficiente y completa de sus problemas; de sus necesidades, de sus inquietudes de cada día; y su *porvenir*, compulsando y haciendo suyas sus aspiraciones, previniendo sus reacciones buenas o malas, que puedan provocar ciertas disposiciones dentro y fuera del Estado (255). Conocer, no sólo su destino en el plan especulativo, común con todos los demás países o naciones, sino además dentro del marco de la sociedad internacional. Saber que es una unidad de destino, que tiene una misión que cumplir, que realizar, dentro de la armonía internacional, universal.

Todo esto exige en el príncipe una gran inteligencia, un estudio atento y continuo del devenir y actividad de su pueblo, y, por consiguiente, implica todos esos auxiliares necesarios para que con mano segura y tino certero dirija la tripulación de entendimientos y voluntades que persiguen y pretenden ese común objetivo: el *bien común*.

La limitación de su capacidad para llenar humanamente estos requisitos le exigirá la consulta, el asesoramiento, ya que si en los casos ordinarios y personales nadie se basta a sí mismo, con mayor motivo en el terreno tan vasto y complicado como es el de gobernar a un pueblo.

Solo así con estas condiciones que tan detalladamente enumera Santo Tomás en la Secunda Secundae, Q. 49, podrá realizar, llevar a cabo su cometido, dirigir, regir prudentemente su pueblo, hacia el bien común, hacia la felicidad.

Por parte de la prudencia cívica, de la virtud del súbdito, le corresponde obedecer, llevar a la práctica, realizar los mandatos de los superiores, del gobernante. Dijimos, sin embargo, que los debe cumplir, no de una manera automática, irracional, sino asimilando el precepto, imponiéndoselo él mismo, obrar, en una palabra, conscientemente (256).

Como las leyes se dan en universal y mucha de la actividad cívica

---

(252) III C. G. 115, 116, 117; I-II, 96, 2 et 2um; 100, 9, 1um; 107, 2; In II Ethic. lec. 1, n. 251.
(253) C. G. III, 116.
(254) II-II, 108, 1, 3um; I-II,, 91, 5, 1um, 6; 966, 6; 107, 1, 2um.
(255) *Pueblo y gobernantes.* (ed. cit.), 88-89.
(256) II-II, 50, 2.

escapa al ámbito legislativo, el ciudadano tiene que tener un conocimiento, una formación, que le permita dirigirse y comportarse bien con respecto al bien común en aquellas cosas en que se encuentra sin haber nada legislado, o que habiéndose promulgado alguna ley, en tal caso y en tales circunstancias, dirigido por la epiqueya, a su vez iluminada por el gnome, es conveniente obrar en contra de la letra de la ley, o de la materialidad de la ley, pues, de lo contrario, se iría contra la equidad (257), o porque abiertamente va contra la ley natural o divina.

Así dispuestos, preparados, y siguiendo el resplandor de estos luminosos principios, guiados por la luz directa del objeto formal quo y de *connotato* la luz derivada de las otras ramas auxiliares, que vienen a integrar su conocimiento, lo mismo los superiores que los súbditos, los gobernantes que los gobernados, lo mismo el príncipe que el ciudadano, mancomunados en unidad de aspiraciones, proseguirán la consecución del objeto formal quod, el bien común, ese primer motor, que mueve, ese norte que guía las leyes, que deben regir la sociedad, esa norma, que regula, ese fin que centra la vida de la comunidad política, que anima la actividad de su gobierno, que justifica su poder, que lo rige y limita, que especifica la sociedad, la virtud que la dirige, la PRUDENCIA POLITICA, objeto de nuestro estudio.

---

(257) II-II, 120, 1.

HERMINIO DE PAZ, O. P.

La suspensión de los sentidos según Santo Tomás

Los sentidos son las ventanas del alma. Por ellos penetra el mundo hasta lo más íntimo de nuestro ser, y nosotros nos asomamos a él para captar sus realidades.

Y no se piense que nos hacemos la ilusión de estar descubriendo un nuevo mundo. Se trata de una verdad experimental tan vieja como aquel postulado de los primeros filósofos: «nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu» (nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos).

Limitándonos concretamente a Santo Tomás, sería curioso recorrer sus obras y recoger los distintos textos, con todos sus matices, en que se hace eco de esta misma verdad. No es este nuestro propósito. Mas para que veamos claramente su pensamiento sobre la necesidad de los sentidos, permítasenos transcribir algunas frases entresacadas al azar de la *Suma Teológica*. «Todo nuestro conocimiento se inicia en los sentidos» (1); «nuestro conocimiento natural tiene su principio en los sentidos» (2); «no podemos imaginar lo que de alguna manera no hemos sentido antes, ora sea total ora parcialmente, y así el ciego de nacimiento no puede imaginarse los colores» (3); «si falta algún sentido, falta también el conocimiento de las cosas que se aprehenden por ese sentido» (4). Y lo mismo podemos afirmar de los que tienen sus sentidos transtornados o embotados. «Vemos que impedida la facultad imaginativa por lesión de su órgano, como en los frenéticos; o también la memoria, como en los letárgicos, el hombre

---

(1) I, q. 1. a, 9.
(2) I, q. 12, a. 12.
(3) I, q. 111, a. 3, ad 1.
(4) I, q. 84, a. 3.

no puede entender actualmente ni siquiera aquellas cosas que conocía antes» (5). Los necios o los locos no son hombres, sino un guiñapo de humanidad, «no tienen de hombre más que la apariencia» (6).

Quien después de todas estas afirmaciones vuelve su vista hacia el epígrafe de nuestro trabajo, le parecerá encontrarse ante una paradoja inconcebible. Si los sentidos fundamentan toda nuestra actividad intelectual, de forma que un ciego de nacimiento jamás podría tener idea de ningún color, y sin ellos el hombre no sería hombre, ni conseguiría nunca el desarrollo de sus facultades, ¿cómo es posible, preguntamos, que se hable ahora de su suspensión como de un fenómeno real y cognoscitivo?

Pero los hechos son hechos, y se imponen con toda su fuerza. No tenemos más remedio que aceptarlos y buscar una solución plausible y racional. Es preciso tener presente que, cuando hablamos de suspensión de los sentidos, nadie debe pensar que se trata de una inhibición completa y absoluta de todos y cada uno de ellos. Semejante fenómeno sería imposible. Aun durante el sueño, que tanto se asemeja a la muerte, nuestros sentidos no cesan por completo en su continua actividad. Aunque el problema esté planteado en forma negativa, ya veremos, cuando estudiemos sus causas, que implica una actividad más viva y requiere más concentración por parte nuestra. Así pues, la paradoja u oposición solo es aparente. Se trata más bien de un fenómeno producido por el exceso de actividad o atención, cuando las cosas son ordinarias; o por la alteza y sublimidad del objeto, cuando su contemplación, nos exige un esfuerzo extraordinario. Santo Tomás insiste repetidamente en que el conocimiento humano, aunque basado en los pilares de los sentidos externos, ha de ser completado por la actividad de los sentidos internos, y sobre todo por la acción del entendimiento. Por otra parte, todas esas potencias y sus correspondientes funciones se entrelazan y complementan en el cañamazo humano, en nuestro propio yo, y la acción e influencia de unas sobre otras puede excitar o inhibir a las demás (7).

El Santo solo aborda nuestro problema a través del prisma teoló-

---

(5) I, q. 84. a. 7.

(6) «... qui solo fere nomine sunt homines» (THOMAS DE VIO CARD. CAIETANUS: *Commentaria in II-II*, q. 173, a. 2).

(7) «Cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili; unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur sentit. Non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem; hoc autem facit vis imaginativa...» (S. THOMAS: *De veritate*, q. 2, a. 3 ad 19). «In parte autem sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem: et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam numquam visae...» (I, q. 85, a. 2 ad 3).

-gico. Mas en esta, como en tantas otras cuestiones filosóficas, las observaciones que desgrana y la luz que irradian sus principios bastan para poder reconstruir su pensamiento sin mucho trabajo. Parece extraño que hasta la fecha ninguno de sus discípulos se haya enfrentado directamente con él. Justamente por eso, nuestro trabajo adquiere cierto relieve, no exento de interés.

Vamos, pues, a estudiar ahora el fenómeno de la suspensión en sí mismo, dejando para otra oportunidad el examen de sus causas. Consideraremos primero su naturaleza, para pasar después al estudio de sus grados y especies, y finalmente nos ocuparemos de sus modalidades.

I

NATURALEZA DE LA SUSPENSION DE LOS SENTIDOS

1. *La terminología.*

En esta cuestión es abundante y variada la terminología. Hemos recogido más de doce nombres referentes a la suspensión de los sentidos. Pero esos nombres no son del todo sinónimos, sino que implican diversos matices de una misma realidad subyacente. Santo Tomás los emplea según una escala bien definida de modalidades y de valores.

Cuando la potencia preponderante es el intelecto, emplea el Angélico las expresiones: «aversio a sensibus» (8), «alienatio a sensibus» (9), «extasis» (10), «raptus» (11), «excessus menti» (12). Cuando

---

(8) «Anima rapitur non solum ad visionem imaginariam, sed ad intellectualem, quia ipsa veritas perspicue cernitur, *aversione a sensibus* minus quam in morte, sed plus quam in somno» *(De verit.,* 13, 4, *Sed contra).* «... sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a sensibus carnalibus» (In IV sent., dist. 49, q. 2, a. 7 ad 4).

(9) «... quia mens ad quaedam intelligibilia rapiatur *alienata* a sensibus...» (II-II, 175, a. 2 ad 2). «Non enim alicui apparent formae imaginatae quasi res verae nisi fiat *alienatio* ab exterioribus sensibus» (III *Contra Gentiles,* cap. 104). «... sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a sensibus carnalibus» (In II, dist. 49, q. 2, a. 7 ad 4). Cf. I, 12, 11; I, 111, 2; III *C. Gent.* 104.

(10) «*Extasim* pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam...» (I-II, 28, 3). «Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium, ponit [Augustinus] tria: scilicet somnium..., et visionem..., et *extasim*...» (II-II, 174, 1 ad 3). «Raptus addit aliquid supra extasim. Nam *extasis* importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur: sed raptus supra hoc addit violentiam quamdam» (II-II, 175, 2 ad 1).

(11) «Et ideo quando abstrahitur a sensibilium apprehensione dicitur *rapi*» (II-II, 175, 1). «De *raptu* dupliciter loqui possumus...» *(Ibidem,* a. 2; cf. artículos 3-6). «... ita tamen quod non utatur corporis sensibus, aut etiam ima-

se refiere al estado de sueño usa preferentemente la palabra «ligatio» (13). Cuando quiera hacer hincapié en la fuerza de las pasiones usa con más frecuencia *ligatio*, las expresiones: «absortio» (14), «aggravatio» (15), «corruptio rationis» (16), «egressus a recta ratione» (17), «furari intellectum» (18), etc. En general, la expresión más frecuente es «abstractio a sensibus» (19).

Puede comprobar el lector que algunos términos son comunes a todas las modalidades del fenómeno, mientras que otros tienen una significación especial y perfilan alguna exaltación o aminoración de la naturaleza propia y específica del hombre.

Así, pues, procuremos retener estas palabras: abstracción, ligación y absorción, como las tres más propias y significativas.

La *abstracción* es ya un término clásico para designar los distintos grados en que una cosa puede ser considerada con precisión o separación de otras (20). La abstracción sensitiva se refiere a la

---

ginatione, sicut accidit *in raptu*» (II-II, 180, 5). «Unde oportet mentem quae divinam substantiam videt, totaliter a corporalibus sensibus esse absolutam, vel per mortem per aliquem *raptum*» (III *C. Gentiles*, cap. 47). «Duplicem *raptum* distinguit Augustinus...» *(De verit.*, 13, 2 ad 9). «Sciendum est quod *rapi* ad primum caelum est alienari a sensibus corporalibus...» (In II ad Cor., cap. 12, lect. 1). Cf. *De veritate*, q. 13, a. 1, etc.

(12) «Uterque *excessus* secundum appetitum existens potest causare excessum cognoscitivae virtutis...» (II-II, 175, 2 ad 2). «Sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor mortis appetitus respectu mali. Unde eadem ratione, ex utraque parte potest causari *excessus mentis*» *(Ibídem*, ad 3). «Et dicit [Aristoteles] quod aliquis homo est qui propter passionem *excedit* quidem a ratione recta...» (In VII Ethic., lect. 8, n. 1433).

(13) «Uno modo, sic quod totaliter ratio *ligatur*, ita quod homo usum rationis non habet...» (I-II, 10, 3). «Sicut dormiens et vinolentus, in quibus est habitus rationis *ligatus*...» (In VII Ethic., lec. 10, n. 1460). «In particulari concupiscentia *ligat* rationem» (In VII Ethic., lect. 3, n. 1347). «Sensus *ligatur* in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas...» (I, 84, 8 ad 2). «In sonmo autem sensus *ligati* sunt...» (In IV Sent., dist. 9, q. 4, a. 1). Cf. *De malo*, 3 a. 4; *De Verit*, 28, 3 ad 6; In I Ethic., lect. 20, n. 234, etc.

(14) Cf. I-II, 10, 3 ad 2; I-II, 37, 2 ad 3; Suppl., 49, 1.

(15) Cf. *Ibídem*.

(16) Cf. In VI Ethic., lect. 4, n. 1170.

(17) «Nam in pluribus accidit quod circa delectationes corporales fiat *egressus* a recta ratione in plus» (In VII Ethic., lect. 9, n. 1449).

(18) Cf. In VII Ethic., lect. 6, n. 1394.

(19) «Illi quibus hoc modo Deum per essentiam videre datur, omnino ab actibus sensuum *abstrahuntur*...» *(De verit.*, 10, 11). «Quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualita elevatur, tanto magis *abstrahitur* a sensibus» (III *Contra Gentiles*, cap. 47). «*Abstractio* a sensibus quandoque fit perfecte...» (II-II, 173, 3). «Quando *abstrahitur* a sensibilium perceptione dicitur rapi...» (II-II, 175, 1). «Fuit autem necessarium intellectum eius *abstrahi* a phantasmatibus et sensibilium perceptione» (II-II, 175, 5). Cf. *De veritate*, q. 13, a. 3; In IV Sent., dist. 49, q. 2, a. 7 ad 4; *Quodl.* 1, q. 1; *In I Ioan.*, cap. 1, lect. 1; In II ad Cor., cap. 12, lect. 1; II-II, 175 *(passim)*; *Ibídem*, 180, 5, etc.

(20) «Es la acción del entendimiento posible que aprehende un objeto no aprehendido otro o que juzga que un objeto no es otro, fundada en la doble

primera etapa de nuestro conocimiento (cuyo objeto son las cosas materiales y singulares). En todo proceso abstractivo se toma y conoce algo del objeto y se prescinde de otros aspectos que no interesa entonces conocer o que sobrepasan las posibilidades de la potencia cognoscitiva. Así la vista capta el color de la manzana, pero no conoce ni puede conocer su sabor (21).

Lo dicho de los objetos se puede aplicar también a las facultades: no es necesario que todas las facultades trabajen a la vez, ni con la misma intensidad, sino que mientras unas actúan pueden otras descansar total o parcialmente.

Los términos *ligación* de los sentidos y *absorción* de unos por otros tienen una significación similar. En ambos casos la actividad de algunas potencias del individuo puede dejar a otras paralizadas o semiparalizadas.

Todas estas palabras significan esencialmente lo mismo, siempre que se fundamenten sobre la vertiente activa o pasiva del fenómeno. No obstante, nosotros, con el fin de evitar el equívoco de la abstracción intelectual, preferimos usar la expresión *suspensión* de los sentidos, por parecernos más general y menos susceptible de mixtificaciones. Expresión que tiene además la ventaja de prescindir—en su forma absolutamente pasiva—de todas las causas o modalidades del fenómeno.

Así, pues, la suspensión de los sentidos refleja un fenómeno cognoscitivo, poco común, en que nuestras facultades inferiores quedan del todo paralizadas. Esta terminología es más universal, y es aplicable a todos los fenómenos de suspensión sensorial, ya sean debidos a causas patógenas, ya se deriven de la más alta especulación.

2. *Algunas precisiones.*

Normalmente, cuando queremos comprender una cosa, todas nuestras facultades se concentran en ella, y todas colaboran en la percepción total de la misma.

---

composición de las cosas, a saber, del todo con las partes y de la forma con la materia o del acto con la potencia, por lo cual la cosa entendida se denomina abstracta lógica o realmente, negativa o positivamente, total o formalmente» (SANTIAGO M. RAMÍREZ: *El concepto de filosofía.* Trad. de J. García López. Madrid, 1954, p. 112).

(21) «Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur non nisi in pomo; sed quod sit sine colore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine: sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi,

Mas es claro que muchas veces no se requiere el concurso de todas las facultades cognoscitivas. «El intelecto especulativo no está obligado a atender a las cosas sensibles en que uno trabaja, sino que puede atender a otras cosas de orden inteligible» (22). Así puede una mujer estar cosiendo mientras escucha un serial de radio, y puede estar fumando un hombre mientras sigue las incidencias de un campeonato.

Es evidente que en estos casos no se da, propiamente hablando, suspensión de los sentidos. El hombre es un ser total que puede atender simultáneamente a diversas cosas con sus diversas potencias. Fundados en estos principios, establecieron muchos fundadores que en los conventos o casas de su Religión se lea públicamente en el comedor, a fin de que mientras se alimentan los cuerpos se alimenten también las almas con la palabra de Dios.

El contenido de nuestra conciencia actual puede ser muy variado, y nuestra atención puede proyectarse sobre él sin grandes dificultades. Es una dispersión de energía, que indudablemente debilita su actividad, pero que no anula la capacidad perceptiva de las facultades interesadas.

Subiendo un poco más, nos encontramos con otra clase de suspensión, también impropiamente dicha. Se trata de la suspensión intencional, «como cuando uno usa de los sentidos externos y de las cosas, pero *toda su intención* está fijada en la contemplación y en el amor de lo divino» (23). Subrayamos las palabras de Santo Tomás, porque creemos que señalan el paso definitivo que nos lleva al dintel de la suspensión sensorial propiamente dicha. El mismo Santo Tomás afirma poco después que... «a veces se dice que la inteligencia abstrae de los sentidos cuando no juzga de ellos, sino que atiende solamente a las cosas superiores» (22). Considerando el texto y el contexto del Santo, está claro que juzga esto un pequeño abuso literario, fácilmente tolerable cuando no se trata de hablar con precisión. A pesar de que toda nuestra intención esté ocupada en cualquier otro asunto, los sentidos pueden captar sus objetos. Así, pues, la atención funcional aún no ha desaparecido, y, por tanto, continúa siendo posible la suspensión de los sentidos.

¿Cuál es el elemento esencial que posibilita esta suspensión? San-

---

ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum» (I, 85, 2 ad 2).

(22) *De veritate*, q. 13, a. 3 ad 10.
(23) *De veritate*, q. 13, a. 2 ad 9.
(24) *De veritate*, q. 13, a. 4 ad 7.

to Tomás da sólo una respuesta, la suspensión absoluta de cualquiera de nuestros sentidos o facultades, cuando *en condiciones normales* debieran actuar. He aquí sus palabras terminantes.

> «Quando abstrahitur a sensibilibus, dicitur rapi, etiam si elevetur ad ea ad quae naturaliter ordinatur» (25).
> «Fuit autem necessarium intellectum eius abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione» (26).

Frases similares repite constantemente el Angélico cuando roza este problema. Hemos consultado al azar la misma cuestión de la Suma, pero lo mismo podríamos comprobar en otras partes.

Transcribimos a continuación otro texto no menos significativo para mostrar otro aspecto del mismo problema.

> «Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo, quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, praetermissis his in quae inclinat appetitus sensitivus... Alio modo, quando praetermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quae pertinent ad appetitum inferiorem» (27).

Esta total absorción de unas facultades por otras es indudablemente el elemento esencial y constitutivo de nuestro problema. Lo que nos coloca de hecho en una situación un poco anormal: «Non tamen sunt totaliter in statu viae, ex quo actibus sensuum carent, quibus in statu mortalitatis vitae utimur» (28). Es un estado intermedio entre la muerte y el sueño: «Facta aversione a sensibus minus quam a morte, sed plus in somno» (29). Es verdad que Santo Tomás aplica estas palabras a los que son elevados a la contemplación de la esencia divina; pero también es cierto que los místicos budistas, indios y mahometanos se encuentran en la misma situación. Por eso creemos que sus palabras deben entenderse sin ninguna restricción.

Conviene advertir que esta suspensión, sin perder nada de su carácter, puede ser más o menos perfecta:

> «Sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat. Quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea quae exterius percipit ab his quae imaginabiliter videt» (25).

---

(25) II-II, 175, 1.
(26) II-II, 175, 5.
(27) II-II, 175, 2.
(28) *De veritate*, q. 10, a. 11.
(29) *De veritate*, q. 13, a. 4, *Sed Contra* 2.
(30) II-II, 173, 3..

No se debe confundir esta suspensión imperfecta con la abstracción intencional, de que hablamos antes; pues mientras en la primera la percepción de los sentidos es clara, en la segunda es confusa e incontrolable.

3. *El acto de la suspensión.*

Conocida su naturaleza, debemos estudiar ahora su actividad; lo que nos ofrecerá la medida exacta de sus posibilidades y manera de desarrollarse.

En la suspensión de los sentidos, como en todos nuestros actos, debemos distinguir dos elementos principales, uno objetivo y otro subjetivo. Ambos ejercen necesariamente una influencia muy marcada, y pueden favorecer por sí mismos la eclosión del fenómeno de la suspensión.

El objeto se presenta a nuestros sentidos rodeado de circunstancias concretas, en las que el lugar y el tiempo son interesantes cuando se trata de estudiar el problema en su aspecto individual y en su proyección histórica. Mas es claro que los que se interesan solamente por su carácter general (como nosotros) pueden prescindir de todas ellas para quedarse únicamente con el objeto. Su mayor o menor perfección puede ser decisiva en este caso. Los colores de las flores, pajarillos y mariposas influyen más en la actividad de nuestros ojos que los pálidos y desvaídos de los edificios y del paisaje que nos rodea. Esta simple observación puede bastar para calibrar el poder que los objetos pueden ejercer sobre nosotros. Si éstos adecuan o totalizan la capacidad de alguna facultad, es evidente que puede producirse, y de hecho se produce, necesariamente la suspensión de las demás.

Santo Tomás trata de explicar la suspensión necesaria de los sentidos en los que contemplan la esencia divina, y lo hace recurriendo al «vehementissimum intelligibile», y al «summum inmaterialium» (30). En lo cual no hace más que aplicar este principio, por lo demás muy vivo en su filosofía:

> «Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo» (32).

Con esto queda ya bien patente la importancia del elemento objetivo en la suspensión de los sentidos.

---

(31) *De veritate*, q. 13, a. 3.
(32) I, 82, 1.

Pero el elemento subjetivo es aún más importante. En dicho fenómeno se conjugan todas nuestras facultades o potencias, tanto sensitivas como intelectivas. Su perfección, su agudeza o fuerza penetrativa, las tendencias e intereses que las acompañan y el mismo acto, todo juega su papel en este fenómeno particular.

Las consecuencias que de aquí se derivan son evidentes. Pero estudiarlas en detalle sería un trabajo que nos alejaría mucho de nuestro propósito. Creemos que su simple enumeración bastará para darnos cuenta del panorama que ofrecen a nuestra vista. Por lo demás conviene recordar que en cualquiera de nuestros actos, y particularmente en este de la suspensión, tanto unas como otras facultades pueden actuar no sólo aisladas, sino también agrupadas entre sí. Sin embargo, no queremos omitir un detalle que Santo Tomás hace resaltar en muchas ocasiones. Nos referimos al estado particular de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad como integrantes del compuesto humano.

> «Mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quorum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediant» (33).

No debe olvidarse el valor de esta puntualización, tanto si se trata de la relación mutua entre todas las facultades como si se habla de las pasiones en particular. Todos estos elementos, objetivos y subjetivos, ensamblados en nuestros actos constituyen el núcleo de la suspensión de los sentidos. Mas, como enseña Santo Tomás, «quamvis non per quemlibet actum imaginativae virtutis [o de cualquier otra facultad] fiat abstractio a sensibus exterioribus, fit tamen abstractio praedicta quando actus imaginationis est vehemens» (34).

No es fácil determinar la fuerza o el grado de esta vehemencia. Podemos, desde luego, afirmar que se halla en proporción directa, tanto del poder atractivo del objeto como del interés que nosotros tenemos por él. Mas traducir en números exactos esa proporción es tarea que nosotros no podemos realizar, y que pueden estudiar con fruto los experimentalistas, teniendo siempre en cuenta que este fenómeno no es ordinario ni está al alcance de todos. La importancia de esa vehemencia es capital, y Santo Tomás no deja de hacerla resaltar siempre que se le ofrece oportunidad. Sin ella la sus-

(33) I-II, 48, 3.
(34) *De veritate*, q. 13, a. 3 ad 5.

pensión sería imposible o se convertiría en uno de tantos actos de nuestra vida ordinaria. Su intervención es decisiva tanto en la parte intelectual como en la afectiva. Y determina también las distintas modalidades de la ecuación conocimiento-afecto, que pueden presentarse en este problema. Puede afectar a cualquier acto de nuestras facultades y provocar así su suspensión, «a no ser que con su vehemencia atraiga a sí el sentido del oyente» (35).

Así, pues, nuestro fenómeno está íntimamente vinculado con dicha vehemencia, como puede comprobarse al estudiar sus causas.

II

GRADOS DE SUSPENSION

Conocida la naturaleza de la suspensión, veamos ahora las distintas especies o los diversos grados de la misma. Lo que servirá mucho para apreciar mejor la amplitud y trascendencia del problema. Si todas nuestras facultades intervienen en él, todas podrán ser también su causa u objeto. Si la suspensión consiste en la absorción absoluta de unas facultades por otras, no hay motivo racional para conceder semejante posibilidad a unas y negársela a otras. Las posibilidades podrán ser mayores o menores. Pero todas las facultades, ante un objeto excepcional y una operación intensa, podrán suspender, por lo menos, la actividad de sus iguales o inferiores. Esta es en principio la conclusión a que nos ha llevado la doctrina de Santo Tomás, aunque no la hallemos explícitamente formulada por él en ninguna de sus obras. Ni era necesario que así lo hiciera, pues se desprende naturalmente de sus afirmaciones y ejemplos como fruto en sazón.

Tres son los grados de suspensión. Santo Tomás los presenta bajo el nombre de los *tres cielos*. La terminología viene de *San Pablo*, quien, escribiendo a los *Corintios*, dice haber sido elevado hasta el tercer cielo (36).

Esta frase puede prestarse a muchas elucubraciones, y no podemos considerarla extraña a las controversias sobre los cielos acuático, sidéreo y empíreo. Mas Santo Tomás, guiado siempre por su gran genio y sentido común, coloca ese cielo en lo más íntimo del alma del Apóstol y de todos los cristianos, estableciendo tres géneros de suspensión que abarcarían en sí el complejo mundo de esos fenómenos.

---

(35) *De veritate*, q. 13, a. 3.
(36) II Cor., 12, 1-2.

1. *Primer grado.*

El primero y más manifiesto grado comprende el mundo de los sentidos externos.

> «Sed sciendum est quod rapi ad primum caelum est alienari a sensibus corporalibus. Unde cum nullus possit abstrahi totaliter a sensibus corporeis, manifestum est quod nullus potest dici simpliciter raptus in primum caelum, sed secundum quid, inquantum contingit aliquem sic esse intentum ad unum sensum quod abstrahitur ab actu aliorum» (37).

Estas palabras pueden prestarse a confusión. Cuando el Santo afirma que «nadie puede abstraer totalmente de los sentidos corporales», quizá alguno piense que Santo Tomás niega la suspensión absoluta y propiamente dicha en el campo de los sentidos externos. Nada, sin embargo, más ajeno a su mente. El texto debe ser bien interpretado. Habla de la elevación al primer cielo, es decir, al mundo de los sentidos externos. Y es evidente que una suspensión simultánea de todos los sentidos, y sin salirnos de su ambiente, sería una manifiesta contradicción. Por eso afirma que la suspensión, en el plano sensorial, no puede afectar más que a uno o a varios a la vez, pero no a todos. Si se extendiese a todos, pasaríamos ya de lleno al segundo o tercer grado, y no podría hablarse de ser arrebatados al primero. Es evidente que el texto anterior tiene que ser interpretado de este modo. El primer grado comprende, por lo tanto, la actividad y los fenómenos de suspensión referentes a los cinco sentidos externos.

> «Sicut patet in illo in quo operatio visus fortissime intenditur, quod auditus eius non percipit ea quae dicuntur, nisi forte [caso señalado antes] sua vehementisa ad se trahat sensum audientis» (38).

Un ejemplo típico de esta suspensión de los demás sentidos es la de aquellos que, dotados de gran sensibilidad, quedan ensimismados en la contemplación de un maravilloso panorama sin que nada les aparte de su enajenamiento. Están fuera de sí, completamente proyectados en la belleza que se extiende ante sus ojos. La viveza e intensidad del paisaje ha arrastrado su vista, paralizando—suspendiendo—todos los demás sentidos.

En el oído puede darse también una situación análoga. «Cuando alguno está ocupado en oír a otro no se da cuenta de los hombres

---

(37) In II ad Cor., cap. 12, lect. 1.
(38) *De veritate*, q. 13, a. 3.

que pasan a su lado» (39). Entramos así en el campo de la música, en el que se dan tantos hechos especiales. Oigamos a Santo Tomás.

> «Videmus enim quod illi qui sunt amatores fistularum non possunt attendere sermonibus qui eis dicuntur, quando audiunt aliquem fistulantem, ex eo quod magis gaudent in operationibus fistulativae artis quam in praesenti operatione» (40).

A esto podemos añadir el efecto producido por las grandes corales modernas con sus óperas y sinfonías, y no nos extrañará ver a muchas personas completamente «locas» por la riqueza y belleza de sentimientos y emociones que los grandes músicos logran arrancar de sus instrumentos. En estos casos la suspensión es mucho más frecuente de lo que suele creerse. El oído tiene momentos de exaltación, en los que nos hace insensibles a todo lo demás.

Si pasamos al gusto y al tacto, el problema presenta caracteres menos nobles, pero muy semejantes. Como índice de sus posibilidades transcribimos a continuación un párrafo de Santo Tomás:

> «Quidam enim Philoxenus, nomine, Erichius patria, cum voraciter comederet pulmentum, desideravit ut guttur eius fieret longius gutture gruis, ut scilicet diu cibus in eius gutture remaneret» (41).

Y la historia nos habla de banquetes pantagruélicos, vomitorios, etcétera, comunes en las reuniones sociales del Imperio Romano. Y no podemos dudar de que en muchos casos dicha suspensión es una realidad.

> «Et ideo quando in actu luxuriae propter vehementiam delectationis tota intentio animae attrahitur ad inferiores vires, idest ad concupiscibilem et ad sensum tactus, necesse est quod superiores, scilicet ratio et voluntas, defectum patiantur» (42).

Este detrimento de la razón y de la voluntad a beneficio de los apetitos inferiores puede alcanzar grandes proporciones, e incluso anular la actividad de aquellas potencias.

> «Sicut patet quod delectatio venereorum, quae est maxima, in tantum impedit rationem, quod nullus in ista delectatione actuali potest aliquid actu intelligere; sed tota intentio animae trahitur ad delectationem» (43).

Todos conocen la inconsciencia e imprudencia manifestada por los enamorados en muchas ocasiones. Su abstracción ya es prover-

(39) *De malo*, q. 3, a. 9.
(40) In X Ethic., lect. 7, n. 2045).
(41) In III Ethic., lect. 20, n. 615.
(42) *De malo*, q. 15, a. 4.
(43) In VII Ethic., lect. 11, n. 1477.

bial (43 bis). Tenemos que admitir que la razón, en tales circunstancias, queda suspendida totalmente, como efecto de la actividad del tacto y del gusto.

Nuestro itinerario debiera terminar, en este primer grado, en el olfato. Pero no hemos encontrado ningún texto de Santo Tomás referente a este caso. El Santo opina que el hombre «tiene el peor olfato entre todos los animales» (44), y que el olfato «tiene cierta conveniencia y proporción con el gusto» (45); y quizá por eso no se acuerda de él para presentarle como caso de suspensión. Sin embargo, esta exclusión negativa nada dice en contra de su posibilidad. Mientras no conste lo contrario, debemos considerarle incluído en las frases generales referentes a todos los sentidos. Situado en las mismas condiciones de vivacidad y perfección del objeto, lo normal es que imposibilite la actividad actual de otros sentidos. Indudablemente, es difícil realizar esta experiencia. Pues al penetrar en las fosas nasales, llega el olor hasta los pulmones y el cerebro. Y puede intoxicarnos y hacernos perder la conciencia. Mas esto ya se debe a otras causas. Retengamos, pues, su posibilidad en espera de observaciones más precisas.

2. *Segundo grado.*

Subiendo un poco más en la escala de las facultades, pasemos de los sentidos externos a los internos: sentido común, imaginación, memoria y cogitativa. Ellos son precisamente los que constituyen el segundo cielo. «El rapto al segundo cielo se realiza cuando alguno, enajenados los sentidos, se representa algunas cosas imaginables» (46). Es claro que en la palabra *imaginable* incluye Santo Tomás, como en otras partes, los cuatro sentidos internos. Pues todos ellos concurren y se agrupan en torno a la imaginación, y ésta es la que caracteriza su actividad y da nombre a la suspensión que puede originar.

El sentido común, que recibe y cataloga las distintas sensaciones de los sentidos externos, pierde su objeto y reposa cuando aquéllos dejan de actuar. Por otra parte, el sueño obedece a la suspensión del sentido común, como veremos después.

Así entramos en el extenso y fecundo campo de la imaginación. Santo Tomás ha recogido y situado en este plano los hechos más

---

(43 bis) Sabiamente dice nuestro refranero: «Piensan los enamorados, y piensan, y no piensan bien, / que ninguno les observa, / y todo el mundo les ve.»
(44) I, 91, 3 ad 1.
(45) In II *De anima*, lect. 19, n. 481.
(46) In II ad Cor., cap. 12, lect. 1.

salientes de la Sagrada Escritura: Moisés, José, Faraón, los Profetas, San Pedro, San Juan, etc., son los nombres más frecuentes en los textos tomistas. Casi todas sus visiones y profecías pertenecen a este segundo grado.

Naturalmente, cuando la imaginación se convierte en principio directivo de una actividad, los sentidos externos pasan desapercibidos.

> «Quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quae exterius sentiuntur» (47).

En estos casos, los sentidos externos sólo servirían de rémora, pues «el alma, ocupada en las cosas sensibles, quedaría impedida de percibir otras cosas» (48).

La vida de los grandes literatos y poetas está cuajada de esta clase de abstracciones. Sus mejores obras fueron escritas en momentos en que, abstraídos de todo lo demás, abrían amplio cauce a su imaginación. También los músicos, pintores, escultores y, en general, todos los artistas y científicos han encontrado en esta abstracción una fuente inagotable de poder creativo.

Aun prescindiendo de la infusión de nuevos fantasmas, por parte de Dios o de sus ángeles, la imaginación puede combinar los ya adquiridos y producir otros nuevos; y por la fuerza y viveza con que los contempla puede hallar en ellos un contenido mucho más rico, que después hará revivir en sus obras. Pensemos, v. gr., en la *Divina Comedia*, en el *Quijote* y en las demás creaciones de los grandes genios literarios.

Pero no olvidemos que este segundo grado puede sernos nocivo si al volver a la realidad nos empeñamos en considerar los molinos de viento como gigantes descomunales. Tampoco debemos olvidar que la vehemencia en el obrar juega aquí también un papel decisivo, igual que en los sentidos externos.

Para evitar esos peligros poseemos la memoria, que toma nota del tiempo, del lugar y de las demás circunstancias que rodean un hecho. También la cogitativa se encarga de juzgar de las intenciones particulares que más conviene hacer resaltar.

No olvidemos que «cuanto nuestra mente se eleva a la contemplación de las cosas espirituales, tanto más se abstrae de las sensibles» (49). Es verdad que todavía nos encontramos a medio camino, pero a medida que nos alejamos es mayor el esfuerzo exigido y los

(47) II-II, 173, 3; cf. *De veritate*, q. 12, a. 9.
(48) II, 172, 1 ad 1.
(49) III *Contra Gentiles*, cap. 47.

fenómenos son más raros y complejos. En el primer grado, la suspensión es bastante normal, y su experiencia resulta bastante fácil. Pero aquí penetramos ya en un ambiente especial, al que no todos pueden tener acceso. Y muchas de sus experiencias no están a nuestro alcance, como comprobaremos al estudiar algunas de sus modalidades.

3. *Tercer grado.*

Llegamos al fin de nuestro camino. Estamos en el vértice de la contemplación humana, y tenemos que despojarnos de todo vestigio de sensibilidad. «Conviene que cuando la mente humana se eleve a la visión divina, abstraiga totalmente de lo corporal» (50). Santo Tomás habla del caso concreto de la visión de la esencia divina (que es, indudablemente, el caso más excepcional de este tercer grado); pero no debemos limitar el fenómeno a ese solo hecho, sino que debemos considerarlo como aplicable a todos los demás casos. La suspensión se extiende no sólo a los sentidos externos, sino también a los «fantasmas» (51). El primero y el segundo grado ya han quedado atrás. Cuando tratamos de buscar una verdad, ascendemos poco a poco de los sentidos a la imaginación, y de ésta a la inteligencia, para descansar en su contemplación.

Tales son la contemplación filosófica y la contemplación mística en sus fases más elevadas. La historia de los grandes pensadores y místicos abunda en estos caracteres: muertos a la vida sensitiva, sólo viven para la realidad que está presente ante los ojos de su espíritu. ¡Cuántas grandes verdades han sido descubiertas con la fuerza de esta contemplación pura, de esta suspensión en el tercer grado!

Santo Tomás compara esta situación con la suspensión producida en el cielo anterior, y dice que, en paridad de circunstancias, «es más digna que aquella en la que la verdad sobrenatural se manifiesta por semejanzas corporales» (52). La inteligencia es nuestro distintivo específico, y cuanto más pura sea su actividad, tanto más relevante será la persona humana. No en vano los grandes genios son considerados por todos como los más genuínos representantes de la humanidad.

Esto no obstante, su situación es un poco extraña. Pues «no es natural al hombre este modo de ser elevado a las cosas divinas con

(50) *De veritate*, q. 13, a. 3.
(51) Cf. II-II, 175, 4.
(52) II-II, 174, 2; cf. *De veritate*, q. 12, a. 12.

abstracción de los sentidos» (53). Esta elevación a las cosas divinas quieren algunos limitarla a los fenómenos de la mística cristiana, y referir esa naturalidad o innaturalidad más al modo de producirse el fenómeno que a la sustancia del hecho. Mas Santo Tomás explica su pensamiento en las siguientes palabras, que pueden aplicarse a todos: místicos o filósofos, cristianos o paganos:

> «Patet autem esse hominis operatio propria intelligere mediante imaginatione et sensu: operatio enim eius qua solis intellectualibus inhaeret, omnibus inferioribus praetermissis, non est eius inquantum est homo, sed inquantum aliquid in eo divinum existit, ut dicitur Decimo Ethicorum, capite octavo» (54).

La anormalidad radica, principalmente, en que «no están totalmente en estado de viadores, pues carecen de los actos de los sentidos que usamos en el estado de vida mortal» (55). Es extraordinaria la insensibilidad manifestada por los que llegan a estos grados de abstracción; cuando ésta alcanza su punto culminante, apenas se diferencia de la de un cadáver. De hecho, no se conserva más que una sensibilidad virtual, como algo que puede ser reanimado. Están en esta vida *potentialiter, et non secundum actum* (56). Su alma está, naturalmente, informando al cuerpo, pero sin realizar ninguna acción sensitiva. La conciencia espiritual está más viva que nunca, mientras que la sensitiva está muy adormecida. ¿Afecta también esta suspensión a los actos de la vida vegetativa? Lo veremos más tarde. Sin embargo, dentro de su anormalidad, el fenómeno responde a un deseo natural: conocer todas las cosas hasta lo más íntimo de su ser, y ver a Dios, fin último de nuestras aspiraciones.

La suspensión de los sentidos externos en este tercer grado es consecuencia inmediata y necesaria de la abstracción de los fantasmas. «En toda operación en que nuestro entendimiento abstrae de los fantasmas es necesario que abstraiga de los sentidos» (57). Estos son los que proveen a la fantasía del material necesario para su trabajo. Cuando la fantasía deja de actuar, los sentidos no tienen razón de ser. La conclusión, pues, se impone por sí misma.

Concluimos haciendo notar que esta división de Santo Tomás es indudablemente la más racional y adecuada que puede hacerse. Muchos autores, atendiendo a las distintas modalidades del fenómeno, nos hablan de suspensiones farmacéuticas, telúricas, oníricas, or-

(53) II-II, 175, 1 ad 1.
(54) *De veritate*, q. 13, a. 1.
(55) *De veritate*, q. 10, a. 11.
(56) II-II, 180, 5.
(57) II-II, 175, 4.

giásticas, histéricas, didácticas..., sin que a través de ese laberinto pueda distinguirse el hilo misterioso que las une a todas entre sí. Mas si tomamos como base los distintos grados de suspensión, no ofrece gran dificultad la catalogación de cada una de ellas. Y esta ha sido, como vimos antes, la norma seguida por Santo Tomás.

Veamos ahora esas mismas modalidades, siguiendo siempre el pensamiento del Angélico.

III

Modalidades de la suspensión

Conviene advertir, en primer lugar, que esta suspensión puede revestir caracteres muy diversos. Anteriormente explicamos con algún detalle los distintos grados de suspensión. Procuramos presentar los casos más normales y ordinarios, prescindiendo de los más estridentes. Estos, sin embargo, existen. Santo Tomás deja entrever distintas modalidades, que admiten explicaciones muy diversas. Que cada facultad se sienta fascinada por su objeto propio y halle en él una complacencia natural es algo inherente a su actividad. Sin embargo, puede ésta adoptar formas muy diversas. El Santo distingue tres formas que debemos tener muy presentes.

Además de la actividad natural, ya mencionada por nosotros, existen otras dos, consideradas por Santo Tomás como exaltación o degradación de la primera. La suspensión, afirma el Angélico, puede producirse de dos maneras: por falta de poder natural, o por influjo del poder divino.

> «Uno modo per defectum virtutis, undecumque talis defectus contingat: sicut accidit in phreneticis, et aliis mente captis; et haec quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis, sed potius depressio, quia virtus eorum debilitatur. Alio vero modo per virtutem divinam: et tunc proprie dicitur elevatio, quia cum agens assimilet sibi patiens, abstractio quae fit virtute divina et est supra hominem, est aliquid altius quam sit hominis natura» (58).

Es natural. Dentro de la armonía que debe reinar entre todas las facultades del compuesto humano, todo lo que altera el orden de sus valores introduce un factor de aminoración o de exaltación. Y son precisamente estos factores los que caracterizan una acción. Si el agente productor es una enfermedad o cualquier otro elemento degradante del hombre, nos encontramos ante una debilitación de

(58) In II ad Cor., cap. 12, lect. 1.

nuestra naturaleza; en el caso contrario, ante un ennoblecimiento de la misma.

1. *Los sentidos externos.*

Siguiendo este criterio, habla Santo Tomás de múltiples fenómenos, muy afines a los referidos en los modernos libros de medicina y de patología. Nos habla de furiosos, posesos, frenéticos, amentes, insanos, letárgicos, beodos, exaltados sensuales, etc. Y también insiste en la virtud de hierbas y minerales para abstraer de los sentidos.

> «Quaedam res, ut herbae vel lapides, habent naturales virtutes evocandi mentem a sensibus, ut quaedam mirabilia cernantur... Illa abstractio a sensibus, quae fit virtute naturalium rerum aliquarum, reducitur in illam abstractionem quae fit ex defectu propriae virtutis» (59).

En el campo de las pasiones, cuando éstas alcanzan su máxima exaltación hacen sentir sus efectos a los órganos corporales: pérdida de la voz, insensibilidad, estupidez, alteraciones cardíacas y la misma muerte. Las facultades afectadas, o cesan de actuar, o si obran lo hacen siempre en condiciones muy mermadas y difíciles.

En esta suspensión peyorativa quedan englobados todos los defectos corporales y las enfermedades nerviosas. Por lo cual su estudio pertenece más bien a los «fisiólogos o naturales» (60).

En el polo opuesto encontramos un fenómeno de penetración muy común en los espíritus superiores que han alcanzado la meta de la contemplación. La sensibilidad se desarrolla en ellos de una manera extraordinaria. Es cierto que el objeto sensible, cuando rebasa nuestra capacidad sensitiva, puede producirnos daño. Y no es menos evidente que la suspensión agudiza mucho el poder asimilativo de esos hombres. Constituyen su vida ordinaria las formas más puras y todo un mundo de poética realidad que no entraba antes en el campo de sus sentidos. Los ejemplos abundan en el Santoral cristiano. Recordemos las vidas de San Francisco de Asís, de San Juan Bosco, de San Martín de Porres... Cosas tan ordinarias como un ratón o un pececillo eran para ellos motivo de profundas reflexiones. En todos los seres sentían la palpitación y la presencia del Creador.

Santo Tomás, comentando el texto «Bienaventurados los limpios

(59) *De veritate*, q. 13, a. 1, obj. y sol. ad 12.
(60) Cf. In VII Ethic., lect. 3, n. 1351.

de corazón, porque ellos verán a Dios» (61), dice que la visión de que habla el Evangelista puede también entenderse «de la visión de los viadores»:

> «Sancti enim qui habent cor repletum iustitia, vident excellentius quam alii qui vident per effectus corporales: quanto enim effectus sunt propinquiores, tanto Deus magis cognoscitur per illos. Unde Sancti qui habent iustitiam, caritatem et huiusmodi effectus, qui sunt simillimi Deo, cognoscunt magis quam alii» (62).

Esta penetración y amplitud de miras debe considerarse como sublimación de la naturaleza, como consecuencia inmediata de la experiencia a que han sido sometidos los sentidos.

2. *La imaginación.*

Santa Teresa de Avila, que conocía bien el tema, llama a la imaginación «la loca de la casa», y advierte a sus hijas y a todos los lectores de sus obras de los peligros que puede acarrear.

Cuando funciona normalmente la imaginación, «se forman en ella bajo el imperio del intelecto los fantasmas convenientes a la especie inteligible» (63). Cuando no está bien regulado, el poder creador de nuestra imaginación puede producir consecuencias muy graves, tanto en nuestro cuerpo como en los objetos externos. En cierto sentido, el campo de la fantasía es tan amplio como el de nuestra voluntad. Y esto es, sin duda, un gran peligro.

> «Anima corpori humano unitur ut forma: et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, est actus alicuius organi corporalis. Et ideo opportet quod ad apprehensionem animae humanae, commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali» (64).

Sobre los efectos de la imaginación escribe en otro lugar el Santo:

> «Imaginationi si fortis fuerit, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua. Puta quantum ad casum de trabe in alto posita; quia imaginatio nata est esse principium motus localis, ut dicitur in III de Anima (cap. 9). Similiter etiam quantum ad alterationem quae est secundum calorem et frigus, et alia consequentia: ex eo quod ex imaginatione consequenter natae sunt consequi passiones animae, secundum quas movetur cor, et sic per commotionem spirituum totum corpus alteratur. Aliae vero dispositiones corporales quae non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcumque sit fortis» (65).

---

(61) Mat. 5, 8.
(62) In Mat., cap. 5, n. 2.
(63) II *Contra Gentiles*, cap. 73.
(64) I, 117, 3 ad 3.
(65) III, 13, 3 ad 3; cf. *De potentia*, q. 6, a. 9.

Todos saben que la imaginación fija puede adoptar una variedad infinita de formas. Santo Tomás nos habla de la manía, melancolía, alucinación, ilusión, etc. Si añadimos las diversas clases de pasiones y de sentimientos podremos obtener un panorama aproximativo de toda su amplitud. Decimos aproximativo, porque, a pesar de los múltiples estudios ya realizados en este sentido, todavía puede haber otros casos actualmente desconocidos.

Estamos en pleno descenso, y una vez que la imaginación o idea fija ha creado el clima propicio ya podemos hacer lo que queramos. Pasamos al mundo de la realidad proyectándonos nosotros mismos sobre él. Después de influir en nosotros mismos, podemos también influir en los objetos exteriores (66). «Porque así como los sentidos en acto mueven al apetito de lo sensible presente, así la fantasía mueve en ausencia de lo sensible» (67).

El Angélico hace un rápido recorrido por las pasiones, enfermedades y sueño. Y nos dice que «muchos hombres prescinden de la ciencia del entendimiento y siguen en sus actos a la fantasía» (68). De ahí los engaños e ilusiones a que estamos expuestos cuando no controlamos la imaginación. Las apariciones fantásticas, las visiones, la prestidigitación, etc., son el pan cotidiano de alucinados y de alucinadores.

> «Deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis» (69). «Miraculorum aliqua quidem non sunt vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo ut videatur ei aliquid quod non est» (70).

Es evidente que esta apreciación subjetiva, con todas sus consecuencias, no tiene ningún valor objetivo.

> «Unde cum proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam, et non intentio eius existens in imaginatione vel ratione, si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione vel aliis superioribus viribus, non erit vere sentire. Unde non dicimus quod phrenetici et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativae virtutis fit huiusmodi deflexus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quia videtur eis quod sentiant» (71).

Los objetos son lo que son y no lo que nosotros queremos. Pero la imaginación puede cambiarnos a nosotros y a nuestros medios.

(66) Cf. I, 117, 3 ad 3.
(67) In III *De anima*, lect. 6, n. 669.
(68) In III *De anima*, lect. 16, n. 819.
(69) I, 54, 5 ad 3.
(70) II-II, 178, 2.
(71) In IV Sent., dist. 44, q. 1, a. 2, sol. 3.

de percepción, de donde naturalmente deriva la falsedad con que captamos las cosas.

Así queda, según creemos, suficientemente explicada la suspensión peyorativa a que puede dar origen la fantasía. Veamos ahora su exaltación o suspensión más noble para que el cuadro quede completo.

Ya dijimos antes que, según Santo Tomás, la profecía y las visiones imaginarias pertenecen propiamente a este campo. Así, pues, su mayor o menor perfección nos servirá para conocer el grado de elevación que la naturaleza puede obtener en ellas. Santo Tomás nos ofrece un esquema jerarquizado, que comprende todas sus especies, variedades y matices. Helo aquí a grandes líneas.

Atendiendo a las condiciones esenciales de cualquier profecía o visión imaginaria, el orden es el siguiente: juicio, captación y expresión externa; en cuanto al sujeto, puede éste encontrarse en estado de vigilia o de sueño; en cuanto al modo de recibir el mensaje, debemos recordar que las palabras expresas y determinadas prevalecen sobre las imágenes, y que éstas pueden tener su viveza peculiar; al que hace la revelación e infunde las imágenes se le puede ver o solamente oír, y lo puede hacer en propia persona o mediante la figura de otras cosas... (72).

Como se ve, el panorama es muy amplio. Su sola enumeración puede darnos alguna idea del valor y de la riqueza de este segundo cielo. No debe extrañarnos que Dios nos manifieste de mil maneras sus secretos, sobre todo teniendo en cuenta que, dejados a sí mismos, muy pocos hombres llegarían a conocer las verdades naturales, y aun ésos necesitarían de mucho tiempo, e incurrirían en muchos errores (73).

Todas estas manifestaciones están tonalizadas por el juicio profético o visionario. Pues aunque éste se produzca durante el sueño, «la mente del profeta es ilustrada acerca de las cosas representadas en la visión imaginaria, al conocer que no son cosas reales, sino ciertas semejanzas de las cosas, sobre las cuales puede juzgar con certeza por la luz de la mente» (74). Es éste un elemento que nunca puede faltar en las visiones imaginarias auténticas y constructivas.

Tampoco debemos olvidar que el demonio puede inmiscuirse en estos asuntos; mas examinando con cuidado los efectos subsiguientes, se puede discernir su origen con cierta facilidad. Veremos que

(72) Cf. *De veritate*, q. 12, a. 13.
(73) Cf. I *Contra Gentiles*, cap. 4.
(74) *De veritate*, q. 12, a. 9.

su intervención en este terreno, como en los demás, no hace más que rebajar nuestra naturaleza. Por tanto, la suspensión de origen diabólico debe ser incluída en el grupo precedente.

No insistimos más en el desarrollo de los puntos esbozados por Santo Tomás, porque su simple enumeración basta para darnos alguna idea de las diversas modalidades incluídas en esta relevante suspensión.

3. *En las alturas de la divinidad.*

Llegamos, pues, al término de nuestra jornada: a la contemplación filosófica y mística. Las deformaciones pierden aquí toda su fuerza. Suspendidos los sentidos externos y la imaginación, el hombre queda a solas con su inteligencia. Se trata de la exaltación más elevada de los más altos valores humanos. Por eso, aun en el caso funesto de los errores y aberraciones místicas, estos fenómenos se presentan siempre con cierto halo de sublimidad. Es una situación a la que sólo suele llegarse por la fuerza de la inteligencia o después de un largo período de preparación ascética. Es muy reducido el número de los que alcanzan esta meta.

Cuando leemos en ARISTÓTELES que la felicidad del hombre consiste en la contemplación filosófica, nos inclinamos a creer que escribió eso al fin de una de esas admirables suspensiones (75). Es claro que puede producirse ante la contemplación de cualquier verdad. Todo depende de la intensidad y del ardor que en ello se ponga. Pero también es cierto que cuanto más abstracta es la verdad tanto más fácilmente se puede producir dicha suspensión. Su misma abstracción y profundidad crean un clima propicio para ese fin. En este sentido tienen la primacía las verdades más altas de la metafísica. Por eso muchos le llaman éxtasis metafísico. Mas esto no significa que sea exclusivo de esas verdades.

Sobre todas las verdades, y en el vértice de nuestra inquietud intelectual, se encuentra Dios. Consciente o inconscientemente, El es el objeto de todo nuestro conocimiento y de todos nuestros afectos. Mas para llegar hasta la «experiencia de Dios» se requiere un trabajo preparatorio, en el que muchos fracasan. Son varios los caminos que conducen a la experiencia religiosa que tanto inquietó a los pensadores del siglo pasado y principios del presente. Analizando las tendencias psicológicas y sociales de Oriente y Occidente, las podemos reducir a dos: la aniquilación de la propia personalidad

(75) Cf. S. THOMAMS: *In I Ethicorum*, lect. 10, n. 126; I-II, 3, a.

por la sumersión en el Nirvana (propia del Oriente) y su exaltación hasta el estado teopático, más conforme con la manera de ser occidental y propia de las escuelas místicas mahometanas y cristianas. Mas debemos reconocer que dicha división es un tanto convencional. Está fundada, más que en la realidad de los hechos, en las palabras y en las expresiones de los místicos. Porque desaparecer hasta confundirse con la divinidad y ser exaltado o endiosado son una misma cosa. La oposición, pues, de estas dos concepciones de la vida es más aparente que real. Por eso nos parece mucho más racional el camino seguido por Santo Tomás.

¿Cómo podemos llegar hasta Dios? La respuesta de Santo Tomás muestra claramente las modalidades de esta última suspensión con más exactitud que las disquisiciones precedentes. He aquí sus palabras:

> «Duplicem raptum distinguit Augustinus... Unum quo mens rapitur a sensibus ad imaginariam visionem, et sic accidit in Petro et Joanne Evangelista in Apocalypsi, ut Augustinus dicit. Alium quo mens rapitur a sensu et imaginatione simul ad intellectualem visionem. Et hoc quidem dupliciter. Uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie angelorum; et sic fuit extasis Adae, ut dicitur *Genesi* II, 21, in glossa, quod extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adae particeps angelicae curiae, et intrans in sanctuarium Dei, novissime intelligeret. Alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam; et ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum est in corpore articuli» (76).

Hablando en otra parte de la visión de la esencia divina por San Pablo, indica Santo Tomás un nuevo camino:

> «Mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus: sicut fuit excessus David dicentis: ego dixi in excessu meo: omnis homo mendax [Ps. 115, 2]. Tertio, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Paulus, et etiam Moysi» (77).

Prescindiendo del primer modo (que pertenece manifiestamente al segundo grado de suspensión), hallamos aquí un nuevo elemento muy digno de consideración—los efectos inteligibles—, que sumado a los dos precedentes nos ofrece una nueva ruta, más humana, para llegar hasta Dios.

Si añadimos a ésta las cinco pruebas clásicas de los efectos sen-

(76) *De veritate*, q. 13, a. 2 ad 9.
(77) II-II, 175, 3 ad 1.

sibles, o las *cinco «vías» de Santo Tomás* (78), el cuadro quedará definitivamente terminado. No creemos que puedan hallarse otras alternativas. Es verdad que algunas de estas formas son extraordinarias y milagrosas. Mas como el milagro es obra exclusiva de Dios, de quien dependen todas las criaturas, nadie puede ser una excepción. Todos estos caminos están abiertos para todos.

Resumiendo, pues, en orden descendente, estos diversos modos, tenemos:

1.° La contemplación de la esencia divina por sí misma.
2.° La visión de Dios mediante las especies inteligibles infusas.
3.° La visión de Dios a través de los efectos espirituales.
4.° La visión de Dios mediante los efectos sensibles.

Son cuatro modalidades distintas, cuyas derivaciones no pueden preverse, pero que sin duda son múltiples y variadas. Si a las cuatro formas de este tercer grado de suspensión añadimos las de los dos grados precedentes, veremos que son muchas las posibilidades que se ofrecen a nuestra consideración. He aquí cómo las resume Santo Tomás con su habitual maestría:

> «Per illa sex designantur gradus, quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam *in primo gradu* ponitur perceptio ipsorum sensibilium; *in secundo* vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia; *in tertio vero* gradu penitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibilia; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in quae per sensibilia pervenitur; *in quinto* vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; *in sexto* gradu ponitur consideratio intelligibilium quae ratio nec invenire nec capere potest, quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur» (79).

Y para terminar, permítasenos llamar la atención sobre el rapto y el éxtasis en cualquier grado que se presenten. «El rapto implica alguna violencia» (80); «el rapto añade algo sobre el éxtasis: pues el éxtasis implica simplemente salir de sí mismo...; pero el rapto añade además alguna violencia» (81). Tanto en uno como en otro es normal la suspensión de los sentidos. Pero en el éxtasis se produce de una manera natural y como consecuencia del esfuerzo realizado para ese fin, mientras que en el rapto se trata de algo externo a nosotros mismos (de ahí el nombre de violencia), de algo que se impone mu-

(78) Cf. *Summa theologiae*, I, 2, 3.
(79) II-II, 180, 4 ad 3.
(80) II-II, 175, 1.
(81) II-II, 175, 2 ad 1.

chas veces a nuestra voluntad. Recordemos los raptos de SANTA TERESA, cuando, estando con otras personas, se hacía fuerza para no elevarse y llamar la atención de los asistentes (82). Mas está claro que esta violencia impuesta no cambia la naturaleza del fenómeno, que es idéntica en ambos casos.

CONCLUSIÓN:

Después de esta sumaria explicación, en la que—para mejor seguir a Santo Tomás—hemos prescindido de muchos detalles accidentales, creemos probada la complejidad de nuestro problema. Son muchos los elementos, tanto objetivos como subjetivos, que intervienen en el fenómeno y que no podemos ignorar. Cuando se trata de ofrecer una solución racional, es ridículo optar por una solución simplista, que no puede explicar más que algún fenómeno particular o solamente algún aspecto especial. Tal es el pecado de los que recurren a la medicina patológica, tomando el caso particular de algún enfermo como norma directiva de todos los demás. La medicina no fue el fuerte del Angélico Doctor, y, sin embargo, ocupa un puesto destacado en el pensamiento del Santo. Algo semejante podríamos decir de los defensores de la mitomanía. La fuerza de la imaginación y el poder de las ideas fijas aparecen más sistematizados y patentes en Santo Tomás que en los autores de esa tesis. Buscar alguna solución exhaustiva en el medio social, en las creencias religiosas y en las reacciones subjetivas de cada individuo es puro dogmatismo y apriorismo anticientífico. Y lo mismo hay que decir de la *libido* freudiana, que sólo es aplicable a los fenómenos orgiásticos de los pueblos salvajes y a las aberraciones de los pseudomísticos.

Santo Tomás conocía muy bien la íntima satisfacción producida por la actividad más alta de la más noble y espiritual de nuestras facultades. Pero el placer espiritual de la contemplación es muy distinto del sensualismo freudiano. Muchas frases de los místicos pueden parecer ambiguas; pero eso explica por qué el vocabulario humano no puede expresar bien fenómenos tan elevados, y por eso los místicos se ven obligados a utilizar términos propios del amor humano.

Así, pues, para llegar a una solución completa habrá que estudiar cada caso en particular, y según todos los matices y modali-

---

(82) Cf. *Fundaciones*, cap. 6 (ed. Burgos, 1939, pp. 743 ss.).

dades descritos por Santo Tomás. Al examen médico del sujeto habrá que añadir el examen psicológico, teniendo siempre en cuenta las diversas causas que pueden intervenir y los varios efectos que estas experiencias pueden producir en los hombres. La ponderación y el buen juicio con que la Iglesia enfoca siempre estos problemas pueden servir de norma a todos los pseudocientíficos que, llenos de prejuicios, tratan de resolver unilateralmente estos problemas.

José F. Cajigal, O. P.

El problema del concurso divino según el Asturicense

Expusimos en un artículo anterior (*) la vida y las obras de JUAN VICENTE DE ASTORGA; propusimos también, en general, el problema del concurso divino-humano y su ubicación en los escritos del Asturicense. Ahora tratamos de explicar más particularmente ese mismo problema—según la mente del mismo autor—por el análisis de sus factores principales: ciencia, voluntad y potencia de Dios, contingencia y libertad del hombre, concurso y auxilio divino...

El gobierno divino del mundo (y especialmente el del hombre) se ejecuta según los planes y la preordenación de Dios (1). Luego el modo en que Dios concurre temporalmente con la voluntad humana debe corresponder a la preordenación eterna del mismo Dios. Esta preordenación eterna pertenece a la divina *providencia*, así como su ejecución en el tiempo pertenece a la gobernación divina (2). Toda ordenación se hace por respecto a algún fin, y presupone la volición y el conocimiento de los medios, y sobre todo del fin. Por eso «la providencia incluye la *ciencia* y la *voluntad*» (3). Además, la ejecución de esta providencia se realiza a través de la potencia divina y a través de la operación, por la que Dios—Causa Primera—influye en las causas segundas y coopera con ellas a sus operaciones y efectos. De este modo todos los seres creados y conservados por

(*) Cf. revista STUDIUM, vol. I-II (1960-1961), pp. 45-74. Entre otras erratas notará el lector que donde se escribe Quétif-Eckardt, debe decir: *Quétif-Echard* (pág. 46, nota 1; pág. 49, nota 4 bis; pág. 50, línea 25). En la pág. 60, línea 19 debe leerse: *Rabbí Moisés* [Maimónides], y en la pág. 63, línea 13: *cum duo trahunt*.

(1) Cf. DOG (= *De Origine Gratiae, tract. 3)*, cap. 26, fol. 652r. Observe el lector que seguimos el Ms. DOG con preferencia a los Comentarios del Asturicense a la I Parte de la Suma, por ser aquella obra posterior y más profunda.

(2) Cf. S. THOMAS: I, q. 22, a. 1 ad 2; *Ibídem*, a. 2; *Ibídem*. q. 103, a. 1.

(3) S. THOMAS: *De veritate*, q. 5, a. 1 (cf. I, q. 22, a. 1 ad 3; I, q. 23, a. 4).

Dios podrán mediante la gobernación divina, conseguir el fin último del universo, y será Dios «todas las cosas en todos» (I Cor., 15, 28).

Tal es el orden sapientísimo de SANTO TOMÁS en la *Suma theologiae:* la ciencia, la voluntad, la providencia y la potencia ejecutiva de Dios (4). Orden que seguiremos a continuación, añadiendo además una breve explanación sobre la *contingencia,* la *libertad* y el *concurso:* nociones muy importantes para la recta comprensión de nuestro problema (5).

A) LA CIENCIA DE DIOS.

Dios es acto puro, suma perfección e inmaterialidad. Es además primera causa eficiente, final y ejemplar de todas las cosas. De donde se infiere que Dios posee ciencia perfectísima, de sí mismo y de todos los demás seres. Sin embargo, esa misma perfección y luminosidad dificultan su captación por nuestro débil intelecto (6).

Dios conoció en sí mismo, desde toda la eternidad, infinitos *posibles* o infinitos modos en que se puede participar el ser y en que la divina naturaleza es imitable fuera del mismo Dios. Entre todos esos posibles decretó que algunos fueran absolutamente futuros *(futura),* y otros sólo condicionalmente futuros *(futuribilia).* Los meros posibles no tienen ninguna determinación real a la existencia. Los «futuribles» tienen una determinación condicionada a una circunstancia que nunca se ha de dar (cf. Mat., 11, 21). Los futuros están determinados absolutamente a la existencia y existirán realmente en algún tiempo o duración (7).

¿Cómo conoce Dios estos tres modos de ser? 1) Los meramente *posibles* los conoce Dios con la llamada «ciencia de simple inteligencia», o con el conocimiento de la naturaleza divina en cuanto imitable *ad extra.* Dicha ciencia es natural y necesaria en el mismo Dios (8).

2) El conocimiento de los *futuribles* es más difícil de explicar. Los teólogos suelen distinguir los «futuribles» de los puramente posibles basándose en algunos textos de la Sagrada Escritura (cf.

(4) Cf. *Summa theologiae,* I parte, cuestiones 14, 19, 22, 23 y 25.

(5) A continuación seguimos, como más lógico, el orden de SANTO TOMÁS (l. cit.), que sigue también JUAN VICENTE en sus Comentarios a la I Parte de la Suma (Ms. 1607 de la Biblioteca de la Univ. de Salamanca). En el tratado 3 *De Origine Gratiae* sigue un orden inverso: voluntad divina, providencia, ciencia de Dios, predeterminación y concurso (cf. revista *Studium:* L. cit., pp. 71-74).

(6) Cf. S. THOMAS: I, q. 12, a. 1; q. 14, a. 1; JUAN VICENTE: Comm. in I Partem, q. 12, a. 1 (ff. 89r-190v), y q. 14, a. 1 (ff. 150r-152r).

(7) Cf. DOG, c. 18, f. 590v.

(8) Cf. *Ibídem.*

Ezeq. 3, 6; I Sam. 23, 12; II Reyes, 13, 18-19; Mat. 11, 21) (8 bis) Juan Vicente (9) señala *tres opiniones* sobre el conocimiento divino de estos futuros condicionados: a) la opinión de quienes niegan dicho conocimiento; b) la opinión de quienes afirman que Dios los conoce por la supercomprensión del sujeto y de todas sus circunstancias (10); c) la doctrina de quienes afirman el conocimiento divino de los futuribles, no en sí mismos, sino en cuanto contenidos condicionalmente en sus causas, y especialmente por la determinación de la voluntad divina, por la eficacia del divino concurso y por la voluntaria permisión de Dios (11). El Asturicense resuelve esta cuestión en el tratado III *De Origine Gratiae* en el sentido de la tercera opinión: Dios conoce ciertamente los futuros condicionados, no en sí mismos, sino en cuanto contenidos en sus causas, y presupuesto el auxilio o la permisión de Dios. Y añade que este conocimiento *se reduce a la ciencia divina de «simple inteligencia»*, ya que «non respicit aliquid ut futurum, sed solam habitudinem effectus ad causam, ex qua sequeretur, si talis causa poneretur» (12).

Mas hay que anotar que, en esta cuestión, Juan Vicente cambió de opinión y corrigió en el *De Origine Gratiae* lo que antes había defendido en los *Comentarios a la I Parte* de la Suma de Santo Tomás, donde niega el conocimiento cierto y determinado de los futuros condicionados. Veamos los textos correspondientes:

Commentaria in I Partem, q, 14, a. 13, fol. 166r-186v:

«Respondeo ergo salvo in omnibus Sanctae Ecclesiae iudicio et doctorum censura, quod praedicta contingentia conditionata *non*

(8 bis) Cf. DOG, cap. 22, ff. 642r-642v; SALMANTICENSES: *Cursus theologicus*, tract. 3, disp. 3, dub. 1 (ed. V. Palmé, París, 1870, tom. 1, pp. 469-470).

(9) DOG, cap. 24, ff. 634v-641v.

(10) En esta segunda opinión incluye expresamente a MOLINA: «Legi novissime quoddam opus de *concordia et libero arbitrio* a Ludovico Molina editum; in eius quinquagessima disputatione ab hac sententia sic exposita parum recedit, cum triplicem in Deo distinguat creaturarum scientiam: unam pure naturalem...; aliam mere liberam... tertiam denique mediam scientiam.» (DOG, cap. 24, f. 641r). Cf. LUDOVICUS MOLINA: *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, parte IV, disp. 50-53 (edición crítica J. RABENECK, Oniae-Matriti, 1953, pp. 317 ss.). Esta doctrina de MOLINA fue seguida por SUÁREZ, RUIZ DE MOTOYA, LESSIO, y por casi todos los teólogos jesuitas, que sólo discrepan entre sí sobre el medio del conocimiento divino (cf. E. GISQUIÈRE: *Deus Dominus...*, tom. 2, París, 1950, pp. 335-357; E. VANSTEENBERGHE: *Molinisme*, en *Dict. Théol. Cath.*, 10, 2 p., Cols. 2094-2187).

(11) Tal es la doctrina común entre los tomistas: Dios conoce los futuribles en un decreto eterno, que es subjetivamente absoluto, pero objetivamente condicionado. Cf. SALMANTICENSES: *Cursus theol.*, tract. 3, disp. 9 (ed. cit., tom. 1, pp. 574-597). Mas no faltan divergencias en varios puntos aun entre los mismos tomistas, como veremos en seguida.

(12) DOG, cap. 25, f. 649r; cf. *Ibidem*, ff. 641v. y ss.

cognoscuntur determinate et in particulari a Deo, ut certo et infallibiliter futura si poneretur conditio, sed tantum ut possibilia venire vel ut verisimiliter et probabiliter eventura. Neque hoc est ex defectu divinae scientiae sed ex defectu obiecti, quod non est scibile certo et infallibiliter...»

De Origine Gratiae, tract. 3, cap. 25, fol. 641v:

Primam conclusionem statuo: Deus Optimus Maximus certa et determinata et infallibili scientia universa futura contingentia conditionata *praescivit*...» (cf. *Ibídem*, f. 649r).

3) El conocimiento divino de los *futuros necesarios* ofrece poca dificultad: Dios puede conocerlos infaliblemente en sus causas determinantes.

Pero el conocimiento de los *futuros libres* o contingentes es muy difícil de explicar. Según el Asturicense, Dios conoce todos los futuros contingentes en sí mismos por la ciencia de visión y con conocimiento intuitivo, en cuanto presentes y realmente coexistentes en su eternidad. También los conoce Dios en sus causas o en cuanto sujetos a la divina predeterminación y predefinición. Dios conoce los futuros en cuanto tales, y el medio de este conocimiento es la divina esencia en cuanto objeto inmediato y semejanza preconocida. (13).

La presciencia divina de los futuros contingentes no destruye su contingencia ni la humana libertad, tanto si esa presciencia se considera aisladamente (caso que ofrece poca dificultad), como si

---

(13) «Futura contingentia cognoscuntur a Deo *per scientiam visionis* et notitiam intuitivam, ut sunt *praesentia illi in aeternitate*, non solum praesentialitate obiectiva, sed etiam vera et reali et secundum quod ipsi realiter in aeternitate coexistunt» (DOG, cap. 19, f. 597r). «Futura contingentia non solum cognoscuntur a Deo ut ei in aeternitate praesentia, iuxta modum expositum in conclusionibus praecedentibus, sed *etiam prout continentur in determinatione divinae voluntatis* et in praedeffinitione intellectus divini, qua Deus ab aeterno voluit et decrevit in certo et determinato tempore illa producere; et idem est dictu quod praecognoscuntur haec futura *in suis causis*, prout subsunt divinae voluntatis determinationi et aeternae ipsius Dei praedeffinitioni» *(Ibídem*, f. 601r). «Divinus intellectus cognoscit futura contingentia *per suam essentiam* tamquam per immediatum obiectum et per cognitam similitudinem» (DOG, cap. 22, f. 618r). «Divinus intellectus cognoscit futura contingentia prout sunt in suis causis per suammet essentiam, tamquam per immediatum obiectum et tamquam per cognitam similitudinem repraesentantem ut sic ipsa contingentia futura, supposita divinae voluntatis libera determinatione de futuris contingentibus in determinato tempore producendis» *(Ibídem)*. «Deus cognoscit futura contingentia *in seipsis* et prout actu ei coexistunt in aeternitate per suammet divinam essentiam, tamquam per immediatum obiectum et cognitam similitudinem, in qua repraesentatur ipsa actualis futurorum contingentium existentia, qua extra suas causas in semetipsis existunt» *(Ibídem*, f. 619v). Cf. *Comm. in I Partem*, q. 14, a. 13, ff. 155r-163v.)

se considera junto con la causalidad divina (lo que se explicará hablando del concurso divino) (14).

d) De lo dicho se infiere la existencia en Dios de *tres clases de ciencia,* adecuadamente distintas: 1. La ciencia de simple inteligencia, 2. La ciencia de aprobación (que respecto del mal se denomina ciencia de permisión o de reprobación), 3. La ciencia de visión.

Por la *primera* ciencia conoce Dios los puramente posibles y los futuribles; por la *segunda* conoce los futuros en cuanto han de ser hechos *(ut facienda)* por Dios o por las causas segundas; por la *tercera* conoce Dios todos los seres alguna vez existentes (pretéritos, presentes o futuros) en cuanto presentes en su eternidad (15).

---

(14) «Haec absoluta determinatio divinae voluntatis non tollit quominus causa secunda libere operetur, quia accommodat concursum suum iuxta naturam causae operantis» *(Commentaria in I Partem,* q. 14, a. 13, f. 158v). «Si scientia divina consideretur primo modo, praescindendo a voluntate et providentia atque adeo a ratione causae, non est admodum difficile salvare cum illa rerum contingentiam et nostrorum actuum voluntatem et libertatem» *(Ibidem,* f. 170v). «Si scientia Dei consideretur secundum quod habet rationem causae, non impedit contingentiam et libertatem nostrarum operationum, sed eam statuit et confirmat» *(Ibidem,* f. 173v).

N. B. *¿Cómo conoce Dios nuestros pecados?* Responde el Asturicense: «Dicimus peccata hominum certo et infallibiliter cognosci a Deo etiam in determinatione suae voluntatis, non quidem qua velit huiusmodi peccata, sed qua vult illa permittere, ad quam permissionem libere quidem, sed infallibiliter sequitur peccatum; de qua re legatur Magister BAÑES, in hoc articulo, dubio primo» *(Ibidem,* f. 159r). En cuanto a la *premoción al pecado,* JUAN VICENTE se aparta totalmente de BÁÑEZ, como veremos más adelante.

(15) Veamos algunos textos: «sed est secundo notandum *triplicem* in divino intellectu, nostro modo intelligendi, reperiri cognitionemet *scientiam:* la est scientia simplicis intelligentiae, 2a. scientia approbationis, 3a. scientia visionis (loquimur tantum de scientia Dei qua cognoscit creaturas). Per 1am. scientiam novit Deus res ut possibiles fieri, et est ob id scientia pure speculativa. Per 2am. cognoscit res ut faciendas ab ipso Deo vel inmediate vel mediis secundis causis. Unde haec scientia practica est, ad quam pertinet ipsa Dei providentia. Unde satis inerudite quidam moderni hanc scientiam confundunt cum scientia simplicis intelligentiae, quae ut dixi, est pure speculativa. Ad hanc scientiam quam diximus esse approbationis, reducitur scientia permissionis seu permissiva, qua Deus cognoscit mala culpae, ut futura per malitiam humani aut angelici arbitrii: quod ex permissione Dei sua abutitur libertate. Per tertiam autem scientiam cognovit Deus ab aeterno res omnes, in aliqua temporis differentia futuras, ut coexistentes suae aeternitati, ac proinde ut sibi praesentes. In hoc loco suppono id quod latissime, et nisi decipior, efficacissime alio in loco probavi [DOG, caps. 21-28, ff. 612v-691v], videlicet quod futura omnia contingentia, etiam ea quae a libertate arbitrii pendent, cognovit Deus ab aeterno utraque ista cognitione, scilicet approbationis et visionis, certo et infallibiliter...» *(Relectio de habituali Christi sanctificante gratia,* ed. Neapoli, 1625, pp. 274-275). «Prima cognitio, quae appellatur simplicis intelligentia, etsi ad omnes creaturas se extendat, quia omnes, sive sint aliquando futurae, sive praesentes sint, sive fuerint praeteritae, sive nunquam existent neque extiterint aliquando, ex natura sua prohabentur in divina potentia... Sed peculiariter haec divina cognitio, quae scientia simplicis intelligentia dicitur, his dumtaxat accommodatur creaturis, quae numquam extra Dei potentiam exibunt neque in aliqua existent temporis differentia... Secunda vero creatura-

Así distingue adecuadamente (aunque no realmente) tres ciencias de Dios respecto de las creaturas. Doctrina, como se ve, bastante original del Asturicense, y basada sobre todo en los diversos respectos, más que en los diversos objetos de consideración.

SANTO TOMÁS sólo parece hablar de ciencia de simple inteligencia y de ciencia de visión. Por la primera conoce Dios todo lo que pueden realizar El mismo y las creaturas, pero que nunca de hecho sucederá. Por la segunda conoce todo lo creado que tenga alguna vez existencia real (cf. I, q. 14, a. 9). El Angélico nunca habla del conocimiento de los futuribles. En la *escuela tomista* se admiten comúnmente los futuros condicionados como contrapuestos a los puramente posibles y a los futuros absolutos (16). Y al tratar de la ciencia divina, la inmensa mayoría sólo admite *dos clases* adecuadamente distintas: la de simple inteligencia y la de visión. Pero incluyen en ésta *dos funciones* diversas, que equivalen a una subdivisión en dos partes inadecuadamente distintas: ciencia de visión en cuanto aprobación o causa de las cosas, y ciencia de visión formalmente en cuanto tal (17). Como se ve, esta división bipartita de la mayoría de los tomistas no difiere en el fondo—sino sólo en la forma—de la de JUAN VICENTE. A la cual sí se opone polarmente la de PEDRO DE GODOY, quien identifica totalmente la ciencia de aprobación con la ciencia de visión en cuanto tal (18).

---

rum cognitio potest terminari ad ipsas creaturas dupliciter: uno modo prout in seipsis considerantur et non prout de praesenti praehabentur in causis suis..., aliter prout modo sunt in suis causis... Tertia tandem cognitio, quae scientia visionis appellatur, terminatur ad res secundum quod actu existunt... Sicut prima Dei cognitio simplicis intelligentiae dicitur, et cognitio tertia scientia vocatur visionis, ita cognitio secunda scientia probationis nuncupatur, si res futurae malitia morali non sunt infectae, sed rectae fuerint rationi consentaneae; nam si peccata sunt et mala moralia, scientia illa non approbationis, sed permissionis est appellanda» (DOG, cap. 18, ff. 590v-591v).

(16) Disiente A. BANDERA, quien escribe lo siguiente: «Nuestra tesis es que respecto de la ciencia de Dios no se distinguen futuribles y posibles, y que por tanto sobran las cuestiones especiales que suelen discutirse a propósito de aquellos. Prueba de que no se distinguen, es que cualquier posible puede convertirse en futurible con la sola aplicación de una fórmula gramatical... Nominalismo y antropomorfismo vician esta cuestión tanto tiempo discutida» (*Ciencia de Dios y objetos futuribles*, en *La ciencia tomista*, 75 [1948] p. 292).

(17) Así opinan LEMOS, GONET, BILLUART, los SALMANTICENSES, N. DEL PRADO, V. ZUBIZARRETA, M. DAFFÀRA, R. GARRIGOU-LAGRANGE, etc. Cf. JOANNES A S. THOMA: *Cursus theologicus*, in I p., q. 14, disp. 18, a. 3 (ed. Solèsmes, 1934, tom. I, pp. 386-393); BILLUART: *Summa S. Thomae: De Deo*. diss. II, a. 2 (París, Letouzey, 1907, tom. I, p. 153); SALMANTICENSES: *Cursus theologicus* (ed. cit., I, 387 ss.); N. DEL PRADO: *De gratia et libero arbitrio*, tom. 3, Friburgi Helvetiorum, 1907, pp. 118-121; V. ZUBIZARRETA: *Theologia dogmatico-schol.*, tom. 2, Bilbao, 1926, pp. 162 y 166...

(18) Cf. P. DE GODOY: *Disputationes theologicae in priman partem Divi Thomae* (Venetiis, 1763), q. 14, disp. 41, nn. 80-83. Sobre estas tres opiniones (la de

De todos modos es evidente que la segunda ciencia admitida por el Asturicense difiere radicalmente de la *ciencia media de* MOLINA. Esta no es ciencia de aprobación, sino ciencia media entre la libre y la necesaria, ciencia que versa sobre los futuribles; aquélla es ciencia libre y de aprobación, que versa sólo sobre lo real (19). El mismo Juan Vicente rechaza expresamente, como contraria a la verdad y a Santo Tomás, la famosa ciencia media de Molina (20).

¿Cómo conoce Dios los futuribles? Los molinistas recurren siempre a la hipotética *scientia media.* La mayor parte de los tomistas dicen que dicho conocimiento pertenece propiamente (o por reducción, según otros) a la ciencia divina de *visión,* la cual supone un decreto divino—subjetivamente absoluto y objetivamente condicionado (21). Algunos (como Juan Vicente, Godoy, etc.) refieren el conocimiento de los futuribles a la ciencia de *simple inteligencia* (22). Otros, finalmente, creen que es ésta una cuestión de nombres (23) o pura logomaquia (24), y que basta admitir que Dios los conoce con certeza, con cualquier clase de ciencia (de simple inteligen-

---

Juan Vicente, la de Godoy y la común de los tomistas) y sobre la relación entre ellas, cf. F. MARÍN SOLA: *Concordia tomista entre la moción divina y la libertad creada,* lib. 1, cap. 4, nn. 42-46 (pro Ms.).

(19) A este respecto escribe JUAN DE SANTO TOMÁS: «Circa punctum secundum quod supra proposuimus, scilicet an scientia approbationis sit media, et condistincta a scienta simplicis intelligentiae et visionis: fuit sententia JOANNIS VINCENTII... distinguendam esse scientiam approbationis ab utraque illa scientia...: Eamdem sententiam aliqui attribuunt MOLINAE...; sed ibi non agit [Molina] de scientia approbationis, ut media inter scientiam visionis et simplicis intelligentiae, sed de scientia condicionata media inter liberam et necessariam» (*Cursus theologicus:* in I, q. 14, disp. 18, a. 3, n. 12, ed cit., p. 389). Cf. F. MARÍN SOLA: ibídem, n. 42.

(20) Cf. DOG, cap. 24, ff. 646r-647v, donde se califica la opinión de Molina de «inconstante», «lúbrica» y «frívola».

(21) Cf. SALMANTICENSES: l. cit., disp. 9, pp. 574 ss., F. MARÍN SOLA: l. c., nota 3.

(22) «Ex hac conclusione infero quod haec praecognitio futurorum conditionatorum reducenda est ad scientiam simplicis intelligentiae, ita quod ad illud rationis signum pertinet ad quod spectat ipsa simplicis intelligentiae notitia...» (DOG, cap. 24, f. 649r).

(23) Cf. BILLUART: lugar citado, diss. 6, a. 5, p. 187.

(24) Cf. P. GAZZANIGA: *Prælectiones theologicae,* diss. 4, cap. 10, n. 251 (Venetiis, 1803, t. 2, p. 131): «Omnes [thomistae] consentiunt in eo, quod caput est, scilicet quae vere futura sunt conditionate, a Deo videri in suis decretis subiective absolutis, obiective autem conditionatis, dissident autem inter se, an huiusmodi scientia dicenda sit simplicis intelligentiae, an visionis; quae *pura est logomachia.* P. THOMAS LEMOS in Disputat. XXXV. coram Clem. VIII. p. 923. fidenter dicebat hanc quaestionem esse de nomine, immo de puro nomine». Con razón, pues, escribe F. MARÍN SOLA: «se ignora aún o se discute entre los tomistas si pertenece [el conocimiento de los futuribles] a la ciencia de simple inteligencia, o a la ciencia de visión, o es media entre ambas ciencias» (L. cit., nota 3).

cia o de visión), o simplemente por la razón general de estar todo presente en su *eternidad* (24 bis).

B) La voluntad divina.

1) *Voluntad y libertad en Dios.*

La fe y la filosofía nos enseñan la existencia en Dios de verdadera voluntad. El objeto propio y primario de la voluntad divina es la misma bondad de Dios. Constituyen su objeto secundario todos los bienes creados por orden a la misma bondad divina. También se da en Dios propiamente volición de las creaturas. Mas esto no añade ninguna nueva perfección a Dios, porque realmente se identifica con su perfección infinita (25). Consta también por la razón y por la fe que Dios es un ser propiamente libre. La libertad divina no se refiere a la bondad infinita de Dios (objeto que necesariamen-

---

(24) bis) Lo dicho prueba que la cuestión del conocimiento divino de los futuribles es poco importante en el tomismo, como admite el mismo E. Gisquière (l. c., tom. 2, p. 43). Ya vimos antes (nota 16) que el P. Armando Bandera identifica los futuribles con los posibles. Santo Tomás prescinde totalmente de aquéllos. Y lo mismo hacen casi todos los tomistas hasta el siglo xvi. Comienzan entonces a estudiar especialmente esta cuestión, en la que no se muestran muy precisos ni muy acordes entre sí. ¿Conoce Dios con certeza dichos futuribles? Se atribuye la opinión negativa a F. Zumel, Diego Nuño Cabezudo, Pedro de Ledesma, Cabrera, Jerónimo Vives, etc. Juan de Santo Tomas refuta enérgicamente esta atribución, por lo que respecta a los cuatro primeros *(Cursus theol.:* in I. q. 14, disp. 20, a. 1, nn. 6-10, pp. 435 437 en la ed. citada). Insiste en que los tomistas sólo niegan el conocimiento cierto *antes* de todo decreto divino (como consta especialmente en Diego Alvarez: lib. II de Auxiliis, disp. 3). Ya vimos antes cómo Juan Vicente cambió de opinión, pues defendió primeramente el conocimiento conjetural, y después el conocimiento cierto. Añadamos ahora que en los Comentarios a la I parte, q. 14, a. 13, f. 166v, cita en favor del conocimiento meramente conjetural de los futuribles «a Capreolo y a todos los tomistas, a Escoto, a San Anselmo, a Boecio y a Hugo» (apreciación que modificó posteriormente en el DOG, cap. 24, ff. 641v y ss.). Desde el siglo xvii prevaleció netamente la doctrina del conocimiento cierto de los futuros condicionados. A fines del siglo xix Lorenzo Janssens, O. S. B., sólo admite certeza moral de los mismos (cf. Summa theologica, tract. de Deo Uno, pars II, Friburgi Brisgoviae, 1900, pp. 47-52). Más escépticos se muestran algunos autores posteriores, como Mazzone, Petrone, Van Noort, Grégoire, De Raeymaeker, Van Steenberghen, etc. (Cf. E. Gisquiére: L. cit., tom. 2, pp. 43-44). Todos los *molinistas* defienden explícitamente el conocimiento cierto de los futuribles, aunque basados en diversos fundamentos (cf. Molina, Suárez, Ruiz de Montoya, Lessio, Mendive, Hontheim, Descoqs, C. Pesch, Sagüés, Hellín..., en los lugares citados por este último en su *Theologia Naturalis,* Matriti, 1950, pp. 620 ss.).

(25) Cf. DOG, cap. 1, ff. 515v-527v; Comm. in I, q. 19, arts. 1-2, ff. 193r-197v; Salmanticenses: *Cursus theol.* tract. 4, disp... 1, edic. cit., tom. 2, pp. 2 ss.

te exige ser amado), sino a los bienes creados, en cuanto que Dios puede indiferentemente elegir entre los diversos bienes creados (26).

2) *Voluntad antecedente y voluntad consiguiente.*

La voluntad de Dios se denomina *antecedente* en cuanto versa sobre algún objeto creado, absoluta y abstractamente. Se llama *consiguiente* cuando se refiere a algún objeto creado considerado en concreto y en determinadas circunstancias. DUNS ESCOTO, GABRIEL BIEL y algunos tomistas niegan que la voluntad antecedente exista formalmente en Dios (27). Esta opinión es probable; pero aún es más probable la sentencia contraria y afirmativa, ya que la voluntad antecedente es condicionada e ineficaz, no por imperfección del sujeto apetente, sino únicamente por imperfección del objeto querido. De donde se sigue que puede convenir formalmente a Dios (28).

Como explica SANTO TOMÁS (29), la ciencia y la voluntad de Dios son la causa universal de todas las cosas, por la creación, la conservación, la providencia y la gobernación.

C) LA PROVIDENCIA DIVINA.

Además de crear y de conservar las cosas, tiene Dios cuidado de ellas (30). Y ese cuidado implica la ordenación o planificación—que se llama providencia—, y la ejecución de esa ordenación—que se denomina gobernación— (31).

1) *Noción de la providencia.*

La providencia es la principal parte *(quasi-integralis)* de la prudencia (II-II, 49, 6). Es propio de la prudencia ordenar los medios al fin, ya sea respecto de sí mismo, ya respecto de los seres sujetos a uno mismo. Y en este segundo sentido la providencia conviene con toda propiedad a Dios (I, 22, 1). La providencia, en cuanto distinta de la prudencia (o de la *recta ratio agibilium)*, tiende a un fin o a un bien común, y no (como la prudencia) a un fin o bien par-

(26) Cf. DOG, cap. 10, ff. 527v-534r; Comm. in I, q. 19, arts. 2-3, ff. 200r-202r.
(27) DOG, cap. 14, ff. 556r-556v; Comm. in I, q. 19, a. 6, ff... 209r-212r (cf. D. BÁÑEZ: Comm. in I, q. 19, art. 6).
(28) Cf. DOG, caps. 13-14, ff. 552v-558v; Comm. in I partem, l. cit.; *Relectio...*, edic. cit., p. 304; SALMANTICENSES: *Ibídem*, disp. 9, pp. 138 ss. (ed. V. Palmé, París 1876, tom. 2).
(29) *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 8, y q. 19, a. 4 (Cf. JUAN VICENTE: *Commentar.* in I partem, lugares citados).
(30) Cf. *Concilium Vaticanum I*, sesión I, cap. 10 (Denzinger 1784).
(31) Cf. S. THOMAS: I, q. 22, a. 1 ad 2.

ticular. La providencia propia y universalmente dicha, es la que ordena y tiende al fin absolutamente último. De donde se infiere que sólo puede convenir propiamente a Dios, primera causa final y eficiente de todas las cosas (32). El sujeto de la prudencia es el intelecto práctico. Pues toda ordenación es obra de la razón y presupone el conocimiento y la volición del fin (I, 22, 1 ad 3).

2) *Clases de providencia.*

Como el fin último puede ser natural o sobrenatural, así también la providencia se divide en *natural* y *sobrenatural*. Esta última se subdivide en «providencia *general*, que dispone y ordena los medios suficientes para conseguir nuestro fin último sobrenatural, y que es común a predestinados y réprobos; *predestinación:* que se refiere especialmente a los elegidos y les lleva eficazmente a la vida eterna; y *reprobación:* que afecta especialmente a los no elegidos, que se pueden salvar, pero no se salvarán de hecho (33).

El Asturicense afirma, y trata de probar, la probabilidad de dos opiniones contrarias: la que considera a esos tres miembros como partes integrales de la providencia divina, y la que los juzga partes esenciales y necesariamente constitutivas de la divina providencia (34).

3) *Oficios de la providencia.*

Tres son los oficios de la divina providencia, correspondientes a las tres clases de providencia sobrenatural antes mencionadas: 1. disponer y ordenar los medios suficientes para la consecución de sus fines, 2. procurar en algunos y aun en muchos casos *(in quibusdam et in multis)* el triunfo efectivo, 3. permitir algunas veces —por razón del bien universal—algunos defectos particulares, deficiencias en los medios y pérdida del fin último (35).

---

(32) Cf. DOG, cap. 28, ff. 681v-682v.

(33) DOG, cap. 28, f. 681v. El autor alude al libro II *De potestate gratiae*, donde proyectaba estudiar expresamente las cuestiones referentes a la predestinación y a la reprobación, como ya explicamos en nuestro anterior artículo. Sobre este mismo tema véase la cuestión 23 de la Primera Parte de la *Summa theologiae*, el Ms. DOG, cap. 15 («Divinae providentiae in suas quasi partes divisio»), ff. 559r-564r, y la *Relectio*..., pp. 381 ss. en la edición citada.

(34) DOG, cap. 15, ff. 563r-564r, y cap. 28, ff. 681 ss.

(35) DOG, cap. 28, f. 682v.

4) *Propiedades de la divina providencia.*

Se pueden reducir a tres: 1. *universalidad:* abarca todas las creaturas, incluso las menores, y no sólo en común, mas también en particular; 2. *infalibilidad:* el fin de la divina providencia nunca puede fallar; 3. *suavidad:* Dios ordena y mueve todos los seres, infaliblemente en cuanto al fin intentado, pero siempre en el modo más adaptado a cada naturaleza, de manera que obra necesariamente en las causas necesarias, en las contingentes de modo contingente, y libremente en las libres... (36).

5) *Suficiencia y eficacia en la providencia.*

JUAN VICENTE defiende, como más probable, la doctrina de CAYETANO *(In I partem, q. 2, a. 1)*, según el cual el concepto propio de providencia incluye la ordenación de los medios suficientes y la consecución eficaz del mismo fin (de donde se sigue que la providencia se da perfectamente en Dios, y sólo impropiamente en el hombre). Mas concede que también es probable la opinión contraria del FERRARIENSE *(In III Contra Gentiles, cap. 94)*, quien asevera que basta la providencia general para darse verdadera providencia, que la predestinación y la reprobación sólo son elementos perfectivos (no esenciales) de la providencia, y que la providencia humana es verdadera providencia (aunque no incluya la consecución eficaz del fin intentado) (37).

6) *Corolario.*

Lo dicho sobre la providencia debe aplicarse también a la eterna preordenación divina y a su ejecución temporal mediante la gobernación y el concurso. Todo lo cual es claro cuando se trata de las *creaturas irracionales,* movidas y determinadas en todos sus actos por la naturaleza o el instinto natural, y consiguientemente por el mismo Autor de la naturaleza. Pero es muy difícil y oscuro explicar el hecho, y sobre todo el modo, en que las *creaturas racionales y libres* dependen de la providencia y de la moción de Dios. Hecho que, sin embargo, obligan a admitir la razón y la fe, y que se tratará de explicar más adelante (37 bis).

---

(36) Cf. S. THOMAS: I, q. 19, a. 8; *Contra Gentiles,* III, caps. 84-89; *De veritate,* q. 5, arts. 2-7; JUAN VICENTE: *Commentaria in I partem,* q. 19, a. 8, ff. 213 ss.

(37) DOG, cap. 28, f. 684r.

(37 bis) Cf. S. THOMAS: I, q. 22, art. 1, Resp. a las objeciones 3-5.

7) *La preordenación eterna de Dios.*

Es esta una cuestión previa a la predeterminación en el tiempo, como ya se indicó anteriormente.

Ante todo, es cierto según la fe que todas las cosas creadas —grandes o pequeñas—están sujetas a la infalible providencia de Dios, y que ésta nunca puede ser frustrada (38).

Es menester admitir que Dios preordenó y predeterminó eficazmente *ab aeterno* la disposición primaria de todo el universo, integrada por seres espirituales y racionales, por los orbes celestes y por los elementos, y que a la constitución primaria del universo pertenece la adaptación de las diversas causas (necesarias o libres) a los diversos efectos (necesarios o libres) (39).

Es también cierto que todas las cosas corruptibles y singulares —sin excluir las mínimas—fueron predefinidas y predeterminadas por Dios con anterioridad a cualquier presciencia de los futuros. Así lo afirma expresamente SAN JUAN DAMASCENO (40), y lo contrario sería un error contra la fe (41).

Negar que todas las obras libres y buenas del orden natural fueron predispuestas absoluta y eficazmente por Dios antes de conocer y prever la predeterminación libre que había de realizarse en el tiempo, es una doctrina «falsa, poco probable y poco ajustada a la Escritura; aunque no contiene ningún error ni manifiesto peligro de error» contra la fe (42).

Sería un error teológico, y quizás una herejía, negar que algunos hechos, especialmente importantes y ordenados al bien común, fueron preordenados y predefinidos desde la eternidad sin previsión o

---

(38) DOG, cap. 26, f. 668r.

(39) *Ibídem*, ff. 667r-667v.

(40) *Expositio de fide orthodoxa*, lib. II, cap. 29 (PG, 47, 484-485).

(41) DOG, cap. 27, ff. 677r-677v; cf. S. THOMAS: I, q. 22, a. 2.

(42) DOG, cap. 27, f. 670v. Note el lector que en este cap. 27 del *tratado III De origine gratiae* modera expresamente el autor la crítica que de la misma opinión hizo en los *Comentarios a la I parte* (q. 19, a. 8, f. 253r), donde la calificaba de vitanda y peligrosa. Oigamos sus palabras: «In nostris publicis praelectionibus cum quaestionem 19 primae partis interpretaremus, magnum in hac sententia existimavimus esse erroris periculum, eamque ut errorem vel errori proximam cavendam esse censuimus. Sed re occullatius et mitius inspecta ab hac gravi censura abstinere decrevimus...» (DOG, cap. 27, f. 671r). Advierte también Juan Vicente que por ahora sólo estudia el hecho de la divina providencia y su orden *actual respecto* de las acciones *buenas;* si ese orden es o no intrínsecamente necesario, y si pudo Dios disponerlo de otro modo (dejando sola a la voluntad humana) se estudiará posteriormente (DOG, cap. 27, f. 671v). También se estudiarán más tarde la providencia y la acción de Dios respecto de los actos malos o pecaminosos (cf. DOG, caps. 33-36, ff. 715v y ss.).

dependencia de la libre determinación humana. Prueban este aserto muchos textos de la Sagrada Escritura referentes a Jacob, Esaú, Jo é, Faraón, David, Nabucodonosor, etc. Y lo mismo puede afirmarse ciertamente del consentimiento de la Santísima Virgen a ser Madre de Dios y de la actuación evangélica de los Apóstoles (43).

En cuanto a las obras sobrenaturales ordenadas al bien de personas privadas, y comunes a predestinados y réprobos, es falso y peligroso negar que vienen de la absoluta y eficaz providencia y predestinación de Dios (44).

Finalmente, es erróneo o próximo a error afirmar que las obras sobrenaturales, con las cuales los elegidos consiguen la salvación, no fueron predefinidas y preordenadas *ab aeterno* y con anterioridad a toda presciencia de nuestros actos libres (45).

D) La potencia divina.

Después de estudiar la divina providencia (I parte, cuestión 22) y la predestinación (cuestión 23-24), analiza el Angélico la potencia de Dios (cuestión 25). La providencia y la potencia de Dios pertenecen a su intelecto práctico. La primera ordena todas las cosas al fin; la segunda ejecuta—mediante la operación y el concurso divino—los planes de la providencia (por lo cual suele llamarse potencia «ejecutiva»). De esta actuación de la potencia divina se tratará posteriormente, al hablar de su concurso con la humana voluntad (46).

E) Epílogo.

Como epílogo de lo dicho hasta ahora oigamos las palabras del Aquinatense: «La ciencia se refiere al conocimiento del fin y de lo ordenado al fin, pues por la ciencia se conoce Dios a sí mismo y a las creaturas; mas la providencia sólo se refiere al conocimiento de lo ordenado al fin, en cuanto así ordenado, y por eso la providencia incluye la ciencia y la voluntad, aunque permanece esencialmente dentro del conocimiento—no especulativo, sino práctico—; finalmente, la potencia es la ejecutora de la providencia y la acción de aquélla presuponen el acto directivo de ésta» (47). Oigamos tam-

(43) DOG, cap. 27, ff. 669r.
(44) *Ibídem*, f. 669v.
(45) *Ibídem*, f. 669v.
(46) Cf. *Comment. in I partem*, q. 19, a. 7, ff. 204v. 205r; *Ibídem*, a. 8, f. 216r.
(47) *De veritate*, q. 5, a. 1.

bién el resumen de FRAY JUAN VICENTE: «suelen distinguirse seis actos divinos por respecto a las creaturas—con distinción de razón—: el arte o la ciencia práctica, la disposición, la providencia, la creación, la distinción y la gobernación. Si alguna vez se distinguen otros actos de Dios por orden a las creaturas—como la predestinación y la conservación—, se reducen a los anteriores: la predestinación se reduce a la providencia, la conservación puede ser considerada como efecto de la creación o de la gobernación... Los tres primeros actos convienen a Dios eternamente, y los tres últimos le convienen temporalmente, como ejecución de los tres anteriores» (48).

G) La contingencia y la libertad.

1) *Noción de la contingencia.*

Se llama *contingente*, en general, lo que puede ser o no ser, o lo que es indiferente para existir o no existir. Sólo Dios es ente *necesario por sí mismo*, pues es el único Ser Subsistente. Algunas creaturas pueden ser consideradas como necesarias *per aliud* (los seres incorruptibles), o por leyes naturales fijas y por causas determinadas (49).

Propiamente hablando se llaman futuros contingentes los efectos que proceden de causas indeterminadas (pues por respecto a la Causa Primera y al orden de todo universo todo es necesario y nada contingente). Dicha indeterminación puede venir de la perfección de las causas—causas libres con dominio sobre sus actos y efectos—, o de la imperfección de las mismas—causas naturales que pueden ser impedidas por otras.

Mas hablando con todo rigor *(strictissime)* la *contingencia* sólo se da en las causas contingentes e impedibles; la indeterminación de las causas libres se debe llamar *libertad*, y no contingencia. Y el Asturicense advierte que no llama libertad a la contingencia, sino que a cada cosa designa con su nombre (50).

---

(48) *Explicatio quaestionis 103 Iae. partis Divi Thomae Aquinatis a magistro fratre Vincentio...*, art. 1 (Ms. K. 21 del Convento romano de Santa María Sopra Minerva, sin numeración); Cf. S. THOMAS: In I Sent., dist. 39, q. 2, a. 1; *De veritate*, q. 5, a. 1 ad 9; I, q. 103, a. 1.

(49) Cf. S. THOMAS: *I Contra Gentiles*, caps. 13 y 15; I, q. 2, a. 3 (tercera vía).

(50) DOG, cap. 16, f. 587r; cf. Comment. in I, q. 19, a. 8, f. 215r.

2) *Raíz de la contingencia.*

Sobre la raíz de la contingencia existen diversas opiniones. Algunos autores (a quienes impugna SANTO TOMÁS: I, 19, 8), afirman que la contingencia no tiene su raíz en la causa primera, sino únicamente en las causas segundas cuya operación puede ser impedida. ESCOTO y otros escritores (51) creen que la raíz de la contingencia es la libertad de la voluntad divina. CAYETANO y muchos tomistas (52) opinan que es la eficacia de la divina voluntad (53).

JUAN VICENTE sigue en esto la solución intermedia del «sapientísimo maestro BÁÑEZ» (54): la contingencia no se da en Dios formalmente, sino sólo de modo eminente; de ahí que lo contingente se llame así formalmente, no por respecto inmediato a la causa primera y a su voluntad, sino por orden a las causas segundas (próximas y mediatas). Sin embargo, ninguna causa segunda es raíz primera de la contingencia (contra la 1.ª opinión), sino que la raíz primera es el poder eficacísimo de la voluntad divina (contra Escoto), juntamente con su libertad (contra Cayetano) (55).

3) *Noción y clases de libertad.*

La libertad puede tomarse en múltiples sentidos (56). Por ahora baste recordar que libertad, en toda su amplitud, equivale a *indiferencia* o indeterminación (y así se opone diametralmente a «necesidad»). Dicha indiferencia puede ser *pasiva*, o *activa*, según que se ordene a recibir o a producir diversas entidades (el agua es indiferente para recibir diversos grados de calor, la electricidad para producir diversos grados de luz). La indiferencia activa se divide en libertad de espontaneidad—que sólo implica indeterminación *extrínseca*—, y en libertad de arbitrio—que implica además también indeterminación *intrínseca*—. Esta es la libertad propiamente dicha, y se puede definir como poder de elección, o como propiedad de la voluntad para elegir algún acto o algún objeto. Donde se manifiesta ya la última división de la libertad en libertad de acto *(libertas exercitii)* y libertad de objeto *(libertas specificationis)*.

Veamos algunos ejemplos: la guía de un árbol tiende hacia arriba sin coacción externa, pero por determinación intrínseca de su

(51) Cf. J. DUNS SCOTUS: *In I Sentent., dist.* 2, q. 2, y dist. 8, q. 2.
(52) Commentaria in I partem, q. 19, a. 8.
(53) Cf. DOG, cap. 16, ff. 567v-570r; Comment. in I, q. 19, a. 8, ff. 213v-215r.
(54) Cf. D. BÁÑEZ: *Scholastica Commentaria in Primam Partem...*, q. 19, a. 8.
(55) Cf. DOG, cap. 17, ff. 570r-582v; Comment. in I, q. 19, a. 8, ff. 215v-220v.
(56) Cf. L. JANSSENS: *Summa theologica*, tom. 7, Romae, 1918, pp. 358 ss.

naturaleza. La voluntad humana es intrínsecamente indiferente para querer o dejar de querer, para querer la virtud y para querer el vicio. Tal es la explicación escolástica, y especialmente tomista (57) de la libertad *física,* única que consideramos aquí (pues prescindimos de la libertad moral o de la licitud).

Que la voluntad humana está dotada de libre albedrío es una verdad evidente por el testimonio de la conciencia humana, por la fe y por la filosofía (58).

4) *Discrepancias entre lo católicos.*

Todos los católicos admiten el hecho de la libertad humana. Mas disienten entre sí en el modo de explicar la concordia de nuestra libertad con el divino concurso, e incluso en el modo de definir la misma libertad.

Luis de Molina, Francisco Suárez y sus discípulos definen así la libertad: el poder obrar o no obrar, querer esto o lo contrario, supuestos todos los requisitos para obrar (59). El Cardenal Belarmino propone otras definiciones, y especialmente la siguiente: «Liberum arbitrium est libera potestas ex iis quae ad finem aliquem conducunt, unum prae alio eligendi, aut unum et idem acceptandi, vel pro arbitrio respuendi, intelligenti naturae ad magnam Dei gloriam attributa» (60).

Domingo Báñez reprueba todas esas definiciones (61), y concluye —inspirándose en Pedro Lombardo (62)—que la libertad es «la facultad intelectivo-volitiva para obrar o no obrar, para hacer esto o aquello»; o más brevemente «facultas intellectus et voluntatis ad utrumlibet» (63). Definición que es aplicable a la libertad humana y a la divina. Observa además el mismo autor que la voluntad nace a modo de inclinación o apetito elícito del intelecto, y que la incli-

(57) Cf. S. Thomas: In II Sent. dist. 25, a. 1; De veritate, q. 24, arts. 1-6; De malo, q. 6, y q. 16, a. 5; I, q. 59, a. 3; I, q. 83, art. 1-4, etc.

(58) Cf. S. Thomas: *De veritate,* q. 24, a. 1; I, q. 83, a. 1.

(59) «Illud agens liberum dicitur quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere, aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit» (L. Molina: *Concordia...,* parte I, q. 14, art. 13, disp. 2, n. 3, en ed. cit., p. 14); cf. F. Suárez: *De concursu, motione et auxilio Dei,* lib. 3, cap. 6, n. 7 (ed. Vives, tom. 11, París, 1875, p. 180).

(60) S. Robertus Bellarminus: *Controversiae de gratia et libero arbitrio,* cap. 3 (ed. Vives, tom. 5, París, 1880, p. 583).

(61) *Tractatus de vera et legitima concordia...,* Pars I, cap. 1, ed. V. Beltrán de Heredia (D. Báñez: *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás,* tom. 3, Matriti, 1948, pp. 353-359).

(62) Cf. P. Lombardus: *Sententiarum libri IV,* lib. 2, dist. 24, $ 5.

(63) D. Báñez: *Tractatus de vera et legitima concordia...,* pars I, cap. 1 (ed. cit., p. 360).

nación natural y necesaria de la voluntad a su propio objeto es el primer fundamento de la libertad o indiferencia respecto de los demás objetos, mientras que el fundamento próximo es el conocimiento de la indiferencia de los medios en orden al bien total y perfecto. Nota también que el concepto formal de libertad sólo implica indiferencia de acción y de objeto, aunque la libertad creada siempre lleva consigo indiferencia pasiva y alguna potencialidad del sujeto juntamente con el poder de elección entre el bien y el mal moral (64).

La concepción de la libertad es casi idéntica en DOMINGO BÁÑEZ y en JUAN VICENTE. Este nunca estudia expresamente la libertad ni los actos humanos, pues proyectaba hacerlo en el libro II *De origine et potestate gratiae* (65), que quizá nunca llegó a escribir. Para mayor complemento agreguemos a lo expuesto los siguientes puntos, en que insiste especialmente el ASTURICENSE: 1. la libertad no consiste formalmente en poder producir nuevos actos ni en poder obrar bien y mal moralmente (pues esto no es propio de la libertad en cuanto tal, sino solamente de la libertad humana en cuanto humana); 2. la libertad consiste esencialmente en la indiferencia del juicio práctico y en la «potestad dominativa» sobre los diversos objetos que no pueden llenar la capacidad del objeto adecuado de la voluntad; 3. la determinación actual de la voluntad no anula la libertad, sino que la actúa y consuma (66); 4. por tanto, la libertad no consiste esencialmente en alguna indiferencia pasiva y potencial, sino en la indiferencia activa, que implica eminencia, superioridad y perfección (67).

Baste lo dicho sobre la libertad humana. Otros aspectos de la misma, y de los actos humanos, se explicarán después oportunamente, siguiendo a nuestro autor.

H) EL CONCURSO DIVINO Y LA VOLUNTAD HUMANA.

Consta ciertamente, por la fe y por la razón, que Dios ha creado todas las cosas, que las conserva en el ser y que obra en todas ellas íntimamente (como primera causa eficiente). Por otra parte, tam-

(64) *Ibídem*, pp. 360-368 (en la pág. 367 niega la afirmación suareziana de que—según los tomistas—la indiferencia y el uso de la libertad consiste en algo pasivo).

(65) Cf. DOG, cap. 10, f. 529r.

(66) Y da la razón siguiente: «Si enim semper maneret in potentia numquamque se explicaret in actum, certe libertas non esset, sed quaedam impertinens indifferentia» (DOG, cap. 29 bis, f. 693v).

(67) Cf. DOG, cap. 30, ff. 705r y ss. Véase también DOG, cap. 10, ff. 527-535v; *Ibídem*, cap. 37, f. 760v; Comment. in I, q. 19, a. 8, f. 225r.

bién es cierto que las cosas creadas obran eficientemente como causas principales (aunque segundas).

1) *Dos errores extremos.*

Debemos, por tanto, evitar dos errores. En primer lugar, el error de los *ocasionalistas*, que afirman que «las causas segundas [o creadas] nada obran realmente y que no influyen en los efectos naturales, sino que sólo Dios produce inmediatamente todos los efectos en presencia de las mismas» (68). SANTO TOMÁS califica esta opinión de necia, de contraria a los sentidos y de poco conforme con la fe (69). La falsedad de esta opinión resalta principalmente en las causas libres, cuya real eficiencia no puede negarse, sin negar también la realidad de la libertad, del mérito y del demérito, de la virtud y del pecado... Debemos, pues, afirmar con SAN AGUSTÍN: «sic [Deus] administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat» (70).

Otro error vitando es la negación—total o parcial—del influjo divino en el obrar de las creaturas. Escribe SAN AGUSTÍN: «Piensan algunos que Dios no hizo más que crear el mundo, y que todo lo demás lo hace el mismo mundo como lo ordenó y mandó Dios, sin obrar Este cosa alguna» (71). Lo mismo parecen afirmar los modernos «deístas». CICERÓN asevera que los dioses «desprecian las cosas pequeñas» (72), y que los actos libres escapan al influjo divino (73). AVERROES opina que Dios prescinde de los singulares en cuanto tales (74), y MAIMÓNIDES que sólo se preocupa de los seres incorruptibles y del hombre (75). Estas opiniones ya las conocía Santo Tomás. El cual estaría muy lejos de sospechar que uno de sus hermanos en religión, DURANDO DE SAN PORCIANO, defendería más tarde la extraña sentencia de que—en el orden natural—influye Dios en las creaturas únicamente por la creación, por la conservación y por

(68) DOG. cap. 41. f. 829r (cf. I. GREDT: *Elementa Philosophiae...*, vol. II, Barcelona. 1946, pp. 158-162).

(69) DOG, l. cit. (cf. S THOMAS: *De Potentia*, q. 3, a. 7; 3 *Contra Gentiles*, cap. 69; I. q. 2. art. 3: I. q. 105. a. 5).

(70) *De civitate Dei*. libr. 7, cap. 30 (PL 41, 220).

(71) *De Genesi ad litteram*, lib. 5, cap. 20 (PL 34, 335).

(72) «Dei magna curant, parva negligunt» *(De natura deorum*, II, 66). Cf. *Iob*. 22. 13-14.

(73) *De divinatione*, lib. II, cap. 5. Cf. S. AUGUSTINUS: *De civitate Dei*, lib. 5, cap. 9 (PL 41, 151); S. THOMAS: I, q. 22, a. 2 ad 4.

(74) *In XI Metaphys.*, text. comment. 42 (cf. S. THOMAS: In I Sentent., dist. 39, q. 2, a. 2).

(75) *Guía de descarriados*, parte III, cap. 17 (cf. S. THOMAS: I, q. 22, a. 2).

la donación de las potencias operativas (76). JUAN VICENTE critica duramente esta doctrina: aunque Durando sólo la aplica al orden natural (y no al plano sobrenatural, en que sería mucho más absurda), es negada por todos los autores, quienes la consideran contraria a la fe cristiana y a la recta razón natural (77). Pues, ante todo, contradice a muchos textos de la Escritura (78). Y contradice también a la razón. Pues, como escribe el ANGÉLICO, «Dios no sólo da sus formas a las cosas, mas también las conserva en el ser, y las aplica a obrar» (I, 105, 5 ad 3); porque es el sumo bien y el último fin de todas las cosas, y al propio tiempo el primer agente y la primera causa eficiente de todas las acciones creadas; «Dios es en todas las cosas la causa del ser mismo en cuanto tal, que es en ellas lo más íntimo de todo; de donde se sigue que obra íntimamente en todas las cosas» *(Ibidem, corp.)* (79).

2) *La posición verdadera.*

Es menester afirmar que en toda acción creada obran simultáneamente (al menos con simultaneidad temporal) Dios y la creatura, o que las causas primera y segunda *cooperan y concurren* a las mismas acciones y a los mismos efectos. La palabra *concurso* designa primariamente la unión de dos causas parciales en la producción del mismo efecto (así decimos, v. gr., que dos caballos concurren en la tracción de un carro). Mas se aplica también a la habitud dinámica entre dos causas totales (causa primera y causa segunda) productoras del mismo efecto.

Es indubitable (como consta por lo dicho) que Dios y las creaturas obran actualmente y al mismo tiempo en las acciones y en los efectos creados. También es cierto que el concurso de la causa pri-

(76) *In II Sentent.*, dist. 1, q. 5; *Ibidem*, dist. 37, a. 1 (véase le nota 80).

(77) DOG, cap. 37, f. 760v; *Ibidem*, cap. 41, ff. 829r-829v; Commentaria in I, q. 19. a. 8, f. 221r. JUAN VICENTE en la EXPLICATIO citada (In I partem, q. 105, a. 5) afirma que DURANDO defendió dicha doctrina «tam in naturalibus quam in supernaturalibus»; pero en las demás obras (DOG, Comentarios a la I Parte) se expresa según indicamos en el texto.

(78) Cf. Is. 26, 12 («omnia opera nostra operatus es nobis»); Ioan. 15, 5 («sine me nihil potestis facere»); Act. 17, 28 («in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus»)... Cf. JUAN VICENTE: lugares cit. en la nota anterior, y *Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia* (ed. cit., p. 267).

(79) Véase también: *II Contra Gentiles*, caps. 88-89; *III Contra Gentiles*, cap. 67; *De potentia*, q. 3, a. 7; *Compendium Theologiae*, cap. 135. (Cf. A. M. DUMMERMUTH: *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*, Parisiis, 1886, pp. 35 ss.).

mera debe preceder al de la segunda al menos con prioridad de razón. Ambos puntos son admitidos por casi todos los teólogos (80).

La duda está en si el concurso divino precede también al creado con prioridad de naturaleza, de modo que—además del *concurso simultáneo* (aun en el orden de naturaleza)—se deba admitir otro concurso divino, que sea *previo* en el orden de naturaleza al concurso creado, aun cuando sea temporalmente simultáneo al mismo.

Esta es la raíz principal de la polémica entre tomistas y molinistas (81). Todos convienen en admitir el concurso simultáneo —aunque no todos lo expliquen del mismo modo— (82); mas los tomistas defienden enérgicamente la existencia del concurso pre-

(80) Decimos «casi todos los teólogos», pues hay algunas excepciones (como entre los antiguos DURANDO, y entre los modernos: J. STUFLER, L. FUETSCHER, y E. IGLESIAS). DURANDO negó—en el orden natural—tanto el concurso previo como el simultáneo: Dios produce y conserva la voluntad, pero no influye ni en sus acciones ni en sus efectos. Es el más conspicuo defensor del llamado concurso mediato o meramente simultáneo, defendido antes y después de él, por otros autores (cf. E. GISQUIÈRE: *O. cit.*, 2, pp. 266-267). Durando propone esta doctrina como contraria a la de Santo Tomás (Cf. G. HUARTE: *Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante*, en *Gregorianum*. 6 [1925], 81-114). Por el contrario, STUFLER, FUETSCHER e IGLESIAS atribuyen al mismo Santo Tomás la negación de todo concurso inmediato. Atribución evidentemente falsa e incluso injuriosa para el Aquinatense, como verá quien lea imparcialmente sus escritos. ¿Qué decir de la doctrina del concurso meramente inmediato? Ante todo, que es contraria a los textos expresos de casi todos los teólogos (incluyendo a los molinistas), con la única excepción de muy pocos y muy poco importantes. El Doctor Eximio considera la doctrina de Durando como errónea, contraria a Santo Tomás y próxima a herejía (cf. F. SUÁREZ: *Disputationes Metaphysicæ*, disp. 22, s. 1, n. 6). Algunos jesuítas actuales (como J. Hellín y R. Martínez del Campo) se muestran menos duros que Suárez, y creen que la opinión de Durando, Stufler, etc., no es verdadera, pero sí contiene razones de peso. La mayor parte de los teólogos católicos siguen juzgando que negar todo concurso inmediato de Dios (previo y simultáneo) implica un peligroso alejamiento de la tradición católica y el correspondiente acceso al error deísta. Cf. DURANDUS: *In II Sentent.*, dist. 1, q. 5; *Ibidem*, dist. 37, q. 1; J. STUFLER: *Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante*, Insbruck, 1923; L. FUETSCHER: *Acto y potencia*, trad. esp., Madrid. 1948; E. IGLESIAS: *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante*, México, 1946; J. HELLÍN: *Santo Tomás y la cooperación inmediata de Dios en las acciones de las creaturas*, en *Pensamiento*, 2 (1946), 467-476; IDEM: *Theologia Naturalis*, Matriti, 1950 (pp. 786-789); G. HUARTE: l. cit.; E. GISQUIÈRE: l. cit.; *J. J. Urraburu: Institutiones Philosophicae*, tom. 8. Vallisoleti, 1900 (p. 743-781); G. MANSER: *La esencia del tomismo*, trad. esp., Madrid, 1947 (pp. 658-659); J. VALBUENA: *Influjo de la causa primera en el obrar de las causas segundas* (apéndice II: en *Suma teológica*, tomo III [2.º], Madrid, BAC, 1959, pp. 1123-1124).

(81) Puede verse, a este respecto, nuestro anterior artículo en la revista *Studium* I-II (1960-1961), 62-64, y los escritos allí citados.

(82) Los tomistas suelen rechazar la explicación molinística del concurso simultáneo, a la vez que afirman la dependencia de éste respecto del previo (negado por los molinistas), Cf. A GOUDIN: *Philosophia thomistica*, tom. 4, Matriti, 1782, p. 230; Ioannes a S. Thoma: *Cursus Philos.*, ed. Reiser (Taurini 1933), vol. 2, pp. 488-493.

vio, cosa que rechazan los molinistas. Tal fue el origen de las famosas «Controversias *de auxiliis*», así denominadas porque el concurso divino del orden sobrenatural (donde principalmente se movían las disputas) solía llamarse «auxilio divino», o simplemente *auxilium*.

Veamos, pues, una breve explicación de las diversas clases de concurso y de auxilio divino, que nos ayudarán a conocer mejor el problema.

3) *Concurso natural y concurso sobrenatural.*

Escribe el Asturicense: «Hay dos clases de concurso divino: uno natural y otro sobrenatural. *Concurso natural* es el que proviene de Dios en cuanto autor de la naturaleza, y por el que Dios concurre con una forma o causa natural a algún acto o efecto de orden natural. El *concurso sobrenatural* viene de Dios en cuanto autor de la gracia y de los bienes sobrenaturales, y es el principio de toda acción sobrenatural. Este concurso suele ser designado comúnmente por los teólogos con el nombre de «auxilio sobrenatural», o simplemente con el de *auxilio* (83).

Nosotros nos referimos sobre todo al concurso sobrenatural, pero sin excluir el natural, y a ambos ha de aplicarse proporcionalmente la doctrina siguiente.

4) *Concurso habitual y concurso actual.*

«El concurso sobrenatural de Dios puede ser habitual y actual. El *concurso habitual* es una cualidad—a modo de hábito—infundida en el alma, y que es principio próximo de los actos sobrenaturales; v. g., el hábito de la fe, el hábito de la caridad, etc.» (84)... El *concurso actual* es una fuerza activa, que se une íntimamente con nues-

(83) DOG, cap. 38, f. 768r; cf. Comment. in I, q. 19, a. 8, f. 226v. Cf. D. BÁÑEZ: *Tractatus de vera et legitima concordia...*, parte II, cap. 1-2 (ed. cit., pp. 373-374, 382-389).

(84) DOG, cap. 38, f. 768v. «Noviores quidam theologi aliter interpretantur rationem habitualis concursus. Dicunt enim in hoc consistere quod Deus sit paratus nobis actu opitulari in supernaturalibus actionibus et officiis, nisi per nos steterit [sic]. Sed haec intelligentia non placet, meritoque reprehenditur a sapientissimo magistro Bañes, I parte, quaestione 23, art. 3 [dub. 3, 9 conclus.]...» *(Ibídem)*. Cf. JUAN VICENTE: *Comment. in I*, q, 19, a. 8, f, 226v. *N. B.*: el valor y la originalidad de la doctrina del Asturicense sobre la *gracia habitual*—contenida principalmente en la citada *Relectio*—los explica muy bien el P. MANUEL GARCÍA FERNÁNDEZ: *La gracia como participación de la divina Naturaleza...*, en *La ciencia tomista*, 71 (1946), 209-250, y 73 (1947), 5-62.

tra voluntad y la constituye «en perfecto acto primero», no a modo de forma o de hábito, sino a manera de último complemento actual; de donde se sigue que este concurso «incluye algo creado y algo increado, en ambos casos acomodado y como intrínseco a nosotros» (85).

5) *Auxilio suficiente y auxilio eficaz.*

«El auxilio actual unas veces es suficiente, otras eficaz, y otras suficiente y eficaz. *Auxilio suficiente* es aquél que constituye a una potencia (por ejemplo, a la voluntad humana) en acto primero para producir las acciones proporcionadas a ese auxilio; mas sin reducirla al acto segundo. Se llama *auxilio eficaz*—solamente eficaz—el que (presupuesta la facultad operativa de la voluntad) confiere el uso actual y reduce la voluntad al acto segundo de la operación... Por tanto, el auxilio suficiente concede la facultad de obrar, y el eficaz el uso de la misma... Finalmente, es auxilio a la vez *suficiente y eficaz* el que confiere ambas cosas: la facultad de obrar y el uso actual de esa facultad; de manera que si se recibe este auxilio en la voluntad, ésta tiene que *poder* obrar y *obrar* [de hecho] infaliblemente» (86).

6) *Observaciones.*

El auxilio habitual no es, de suyo, eficaz (como admiten todos los autores). Sí es suficiente en su orden (en el de la forma habitual), mas no es suficiente *simpliciter*, ya que su suficiencia sólo puede ser reducida al acto por un auxilio actual del mismo orden.

---

(85) DOG, cap. 38, f. 770v; cf. *Ibídem*, f. 776v y ss.; Comment. in I, q. 19, a. 8, ff. 226v-227v.—Juan Vicente rechaza la explicación de otros teólogos para los cuales el auxilio actual «nihil creatum ponit in nobis, sed est ipsa operatio immanens divinae voluntatis, quae efficax est ad immutandum nostram voluntatem absque alique media actione transeunte, quae realiter insit nostrae voluntati... (Comment. in I, q. 19, a. 8, f. 226v). Cf. DOG, cap. 38, f. 768v. Véase D. BÁÑEZ: *Tractatus de vera et legitima concordia...*, parte II, cap. II (ed. cit., pp. 387-388).

(86) DOG, cap. 38, ff. 771v-772r; cf. Comment. in I, q, 19, a. 8, f. 227v. Nota JUAN VICENTE que esta distinción tripartita se funda en las Sagradas Escrituras y en San Agustín, y que Santo Tomás la propone expresamente en la I-II, q. 109, a. 10 (Cf. II Corintios, caps. 3 y 6; Ad Hebraeos, cap. 4; S. AUGUSTINUS: *De correptione et gratia*, cap. 6, PL 44, 932 ss.). Véase D. BÁÑEZ: *Tractatus de vera et legitima concordia...*, l. c., pp. 391-397; IDEM: *Comment. in I*, q. 23, art. 3, dub. 3; IDEM: *Comment. in II-II*, q. 10, art. 2, dub. 2; N. DEL PRADO: *De gratia et libero arbitrio*, vol. II, Friburgi Helvetiorum, 1907, 10 ss.

Por consiguiente, el auxilio habitual sólo es suficiente cuando va unido con el concurso actual de la misma especie (87).

Todo auxilio actual que es sólo suficiente respecto de algún acto, es al mismo tiempo eficaz respecto de otro. Así, por ejemplo, el auxilio actual que sólo es suficiente en cuanto al perfecto amor de Dios, es eficaz en cuanto al amor imperfecto de Dios (un hombre podría—con dicho auxilio—amar a Dios perfectamente, pero nunca le amará así de hecho; en cambio sí le amará de hecho imperfectamente) (88).

7) *Auxilio concomitante y auxilio previo.*

«Se llama *auxilio concomitante* el que en algún sentido presupone ya determinada la voluntad—por el concurso de la misma voluntad o por algún auxilio divino eficaz—, aunque en otro sentido pueda llamarse previo» (89).

Auxilio previo es «el que determina la voluntad a obrar y suprime su indiferencia natural para obrar o no obrar, acerca de tal o cual objeto» (90). Propiamente es auxilio previo el que sólo precede *con prioridad de naturaleza*, y como causa infalible, la determinación y la operación de la naturaleza. Aunque a veces por extensión, se llama también previo el auxilio que precede aun temporalmente la operación de la que es causa eficaz. Y en este sentido se habla en el Concilio Tridentino de los «auxilios prevenientes» (91). Mas nosotros consideramos el auxilio previo como propiamente previo y predeterminativo, pues en él se centra toda la dificultad de esta cuestión (92).

---

(87) DOG, cap, 38. ff. 770v y 771v. El último punto va directamente contra la doctrina contraria de Domingo de Soto y de otros teólogos: «Hoc dixi ad excludendam sententiam, quam cum Magistro SOTO, libro 3.° *de natura et gratia*, capitulo 4. sequuntur quidam alii theologi asserentes quod qui praeditus est caritatis actu non indiget aliquo supernaturali auxilio actuali ad diligendum Deum super omnia» (DOG, cap. 28, f. 770v).

(88) Cf. DOG, cap. 38, f. 772v; Comment. in I, q. 19, a. 8, f. 227v.

(89) DOG, cap. 38, f. 772v; cf. Comment. in I, q. 19, a. 8, f. 228r. Cf. IOANNES A S. THOMA: *Cursus phil.*, l. cit., pp 488-493.

(90) DOG, cap. 38, ff. 772v-773r; cf. DOG, cap. 37, ff. 764r y ss.

(91) Cf. *Concilium Tridentinum*, sess. 6, cap. 5 (Denz. 797).

(92) Cf. DOG, cap. 38, ff. 772v-773r; Comment. in I, q. 9, a. 8, f. 228r. N. B.: Añadimos en nota una distinción que no propone expresamente nuestro autor, pero que se contiene implícitamente en sus escritos y es muy usada por los teólogos actuales. Nos referimos a la distinción entre *concurso mediato y concurso inmediato:* «El influjo [o concurso] es *mediato* por parte de Dios, si Dios sólo tiene parte en la acción de la criatura mediante algo que Dios da y conserva en la criatura, con lo cual esta ejecuta la acción; es decir, si Dios sólo contribuye a la acción de la criatura, en cuanto que ha dado y conserva en ésta la

8) *La predeterminación física y la predeterminación moral.*

«Predeterminación *física* es la que no se realiza por medio de exhortaciones, por miedo de castigo o por esperanza de premios, ni por otros medios morales; sino por real aplicación y movimiento de la voluntad humana a la operación, de igual modo que nuestra voluntad aplica y premueve a la operación las demás potencias a ella sujetas» (93).

Esta predeterminación se llama también *premoción física*, «palabra un tanto nueva en cuanto al uso, pero antiquísima en cuanto a su significado» (94). En efecto, «se llama *moción* porque empuja a obrar a todas las cosas; *previa*, porque precede (en cuanto a la naturaleza y a la causalidad) toda acción creatural; *física*, para distinguirla—en lo que respecta a los agentes libres—de la moción moral (pues no consiste en la proposición del objeto, sino en la activa aplicación de las causas); se suele llamar también *predeterminación física*, porque aplica y determina a obrar» (95).

El Asturicense usa ambas denominaciones. Pero prefiere el nombre de predeterminación física (al igual que la mayoría de los tomistas), expresión inconfundible con la premoción física indiferente, defendida por algunos autores. Los cuales sólo admiten una premoción física general y determinada por la voluntad, mas no la premoción física especial y predeterminante que enseñan los tomistas (96).

La predeterminación moral es—según JUAN VICENTE—«la que no se realiza por inmutación física, sino por ciertos medios morales,

---

virtud o potencia de obrar, los hábitos, los auxilios interiores, etc.; o en otros términos, algo que sólo se refiere directamente al acto primero de la criatura, que es el mero poder obrar, y no al acto segundo, que es el obrar actual. Si además de todo eso, Dios pasa a tener alguna parte directa e inmediata en la acción misma, el concurso es *inmediato*» (J. VALBUENA: l. cit., pp. 1121-1122). Cf. N. SIGNORIELLO: *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum*, Romae, 1931, p. 74; E. GISQUIÈRE: *O. cit.*, tom. 2, p. 237. Sobre las diversas opiniones a este respecto puede verse lo dicho en la nota 80.

(93) DOG, cap. 30, f. 698r; cf. Comment. in I, q. 19, a. 8, f. 241v. Cf. IOANNES A S. THOMA: *Cursus phil.*, ed. cit., II, 493-502.

(94) A. GOUDIN: *Philosophia thomistica*, tom. 4, Matriti, 1777, p. 226. Notemos que la *motio praevia* (de que hablan SANTO TOMÁS y otros autores antiguos) es verdadera premoción real, y por lo tanto física: Cf. A. GOUDIN: l. cit; IDEM: *Tractatus theologici*, vol. 2, Lovanii, 1874, pp. 200 ss.; A M. DUMMERMUTH: *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*, Parisiis, 1885, pp. 45-55; N. DEL PRADO: *o. cit.*, vol. 2, pp. 147 ss.; G. MANSER: *o. cit.*, pp. 660 ss.; R. GARRIGOU-LAGRANGE: art. *Prémotion physique*, en *Dict. de Théol. Cath.*, 13, 1 parte, cols. 31-67...

(95) A. GOUDIN: *Philos. Thomistica*, l. c.

(96) Cf. P. SYNAVE: *Prédétermination necessitante et prédétermination non neccessitante...*, en *Revue Thomiste*, 32 (1927), 231-249; M. J. CONGAR: *Praedeterminare et Praedeterminatio chez S. Thomas*, en *Revue des Sc. Philos. et*

exhortaciones, consejos, inspiraciones y otros medios semejantes, tanto internos como externos, que suelen inducir e inclinar la voluntad a la operación» (97). La predeterminación moral hace que el objeto se presente de varios modos—como repugnante, conveniente, etcétera—, según las exigencias naturales de la voluntad, a fin de que ésta misma se aplique y determine físicamente acerca del objeto. En consecuencia, «esta predeterminación moral, mediante el concurso de su propio género, causa en la voluntad una determinación física, aunque siempre con la intervención de la misma voluntad libre» (98).

Y hay que notar que en toda predeterminación moral intervienen siempre algunos elementos físicos. Pues los mismos preceptos, consejos, exhortaciones, etc., son en sí mismos y por respecto al primer agente algo físico y existente en la naturaleza. Son algo moral solamente en orden a la voluntad humana, a la cual de tal modo se proponen que, atraída e inclinada por ellos, se mueva a sí misma por su libertad, y se aplique y determine a la operación. Luego esta predeterminación «es al mismo tiempo moral y física: moral en cuanto procede de la voluntad por consejo y deliberación; física en cuanto que es una moción real, que tiene una verdadera entidad determinada en el orden de la naturaleza, como la moción y determinación de cualquier potencia vital» (99). Sin embargo, el concurso divino, de donde procede primariamente esa mutación de la voluntad, no es físico, sino únicamente moral (como lo es el influjo del señor sobre la voluntad del siervo que cumple sus órdenes). Aunque hay que conceder que toda predeterminación moral eficaz contiene algunas *inmutaciones físicas* del entendimiento y de la voluntad, realizadas por Dios, las cuales pertenecen al auxilio suficiente más que al eficaz (100).

Notemos además que es *propio* de la acción voluntaria y libre tener alguna causa no sólo física (la autodeterminación de la voluntad), sino también moral (los preceptos, consejos, etc.), porque

---

Théol., 23 (1934), 363-371; V. D. CARRO: *El Maestro Pedro de Soto...*, tom. 2, Madrid, 1950, pp. 630-640. Defienden la premoción física indiferente (y no predeterminante): S. R. Belarmino, Bastida, Pallavicini, De María, Remer, Mattiussi, Cornoldi, Billot, Pignataro, Joyce, d'Alès, Arnou, De Régnon y en general todos los llamados «tomistas de la Compañía de Jesús» (cf. M. RAST: *Theologia Naturalis*, Friburgi Brisgoviae, 1939, p. 211); a los que deben añadirse los nombres de Scheeben, Van der Meersch, Parente, Gisquière, etc.; pero de ninguna manera el del dominico F. Marín Sola (como hace GISQUIÈRE: *o cit.*, tom. 2, p. 268): cf. J. VALBUENA: l. cit., pp. 1164-1183.

(97) DOG, cap. 30, f. 598r; cf. A. GOUDIN: *Philos. Thom.*, l. cit., p. 228.

(98) Comment. in I, q. 19, a. 8, ff. 241v-242r.

(99) DOG, cap. 30, f. 698r.

(100) Cf. DOG, cap. 40, ff. 807r y ss.

es propio de la voluntad obrar por deliberación y elección. Y esta moción de la voluntad se denomina moral, porque «se reduce a la intención del movente y de la voluntad movida, y no a alguna mutación real realizada en la voluntad. Y como la intención es la primera raíz de todo el orden moral, la moción y la determinación fundadas en la intención se llaman con razón *morales*». Dicha moción y causalidad moral puede realizarse *ab extrinseco*—por predicaciones, exhortaciones, amenazas, etc.—; pero se realiza más perfecta y suavemente *ab intrinseco*, moviendo [la voluntad] con iluminaciones, sugestiones, inspiraciones y otras exhortaciones internas» (101).

Todas estas explicaciones, y especialmente la referente a la distinción entre predeterminación física y predeterminación moral, sirven según Juan Vicente, para librar a «los teólogos novicios» de muchas oscuridades, y para evitar que «los teólogos más doctos» formen con astucia argumentos impertinentes, con los cuales hagan aparecer como ridícula nuestra doctrina y opinión ante los menos eruditos, cuando en realidad son ellos más ridículos, pues emplean argumentos ridículos como si fueran demostrativos» (102).

Palabras un poco fuertes, motivadas sin duda por la ira del autor ante los injustos ataques de algunos teólogos a su original doctrina sobre la predeterminación de la voluntad humana.

Con lo dicho queda planteado ya el problema del concurso divino según la mente de nuestro autor. Pero falta conocer su solución: si basta el concurso concomitante o se requiere además el previo; y en caso de exigirse éste: si es físico o solamente moral, y cómo puede conciliarse con la libertad humana.

Solución que procuraremos exponer con respeto y objetividad en otro artículo sobre este mismo tema.

Marcos F. Manzanedo, O. P.

(101) DOG, cap. 30, f. 698v.
(102) *Ibídem*, ff. 698v-699r.

NOTAS

La Teología y el Cientificismo Moral

En las dos páginas que con este título acaba de publicar en *Ecclesia* (18 de agosto 1962) don Enrique Valcarce, profesor en el Seminario de Madrid, hay, por lo menos, tres afirmaciones muy discutibles.

Se pretende que en la docencia de la Moral el módulo marcado por los Mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia sea el único científico, y se da como argumento base que el método científico, aplicado al caso, consiste en captar los hechos morales denunciados por la experiencia y analizarlos a la luz de sus causas. Me parece que los hechos morales denunciados por la experiencia se acercan más a la prudencia que a la ciencia moral. Hasta creo que si se alude a los problemas que la vida moderna ha suscitado, no se enjuician éstos fácilmente a la luz de los llamados Mandamientos de la Iglesia (la cosa es clara) ni a la luz de los Mandamientos de la Ley de Dios, que todos los teólogos han identificado con el Decálogo y se ciñen a algunos de los preceptos de la Religión, a los de la Piedad, a los más notables entre los negativos de la Justicia conmutativa y acaso de la Templanza; tanto es así que los moralistas que siguen ese módulo han sentido la necesidad de hablarnos (contra todo método científico) del voto, por no ir más lejos, al tratar del perjurio y de la obediencia a las autoridades civiles al exponer los deberes del hijo para con sus padres; hasta se han visto en la precisión de darnos tres extensos capítulos sobre las virtudes teologales, como preámbulo al Decálogo, y a veces otros dos, *de iustitia et iure* y *de contractibus*, a manera de complemento. Con lo cual han colmado, sí, muchas lagunas, pero atropellando los cánones del método científico. Baste recordar los de la división, que debe ser homogénea o partir del mismo principio o punto de vista, y aquí, después de hablar de las virtudes (teologales) o de sus preceptos, se pasa a hablar de los preceptos del

Decálogo —cuando lo lógico sería se hablase de las virtudes cardinales o de los preceptos de estas cuatro virtudes—; y debe ser completa, mientras aquí quedan numerosas virtudes y preceptos, incluso de la Justicia, sobre todo de la social —hoy de palpitante interés—, ajenos a la legislación del Sinaí; hay que evitar también que uno de los miembros de la división se incluya en otro, y aquí el precepto eclesiástico de santificar las fiestas se hace coincidir con el tercer Mandamiento de la Ley de Dios; y no puede admitirse que una de las partes sea igual o superior al todo, y aquí tenemos que los pecados prohibidos en el primer precepto del Decálogo figuran solamente en el último de los parágrafos consagrados a ese precepto (negativo) y que bajo el subtítulo del sexto precepto, *Non moechaberis,* se enumeran todos los pecados externos —incluso no consumados— de lujuria (*).

En confirmación de la excelencia atribuida al módulo de los preceptos, se añade que toda Ciencia Moral tiene que ser forzosamente preceptista, ya que de hecho la ciencia dice que es imposible definir tanto

---

(*) Sirvan de muestra tres de los Autores más leídos:

MARC: De primo praecepto:
I. De virtute religionis.
II. De actibus religionis primo praecepto imperatis (sic).
III. De peccatis primo praecepto oppositis.

De sexto praecepto:
I. De castitate et luxuria in genere.
II. De vitiis religioni oppositis.
III. De peccatis luxuriae non consummatis.

GURY: De primo praecepto:
I. De actibus virtutis religionis.
II. De vitiis religionis oppositis.

De sexto praecepto:
I. De peccatis luxuriae non consummatis.
II. De peccatis luxuriae consummatis.

NOLDIN: De primo praecepto:
I. De natura religionis.
II. De actibus religionis.
III. De peccatis contra religionem.

De sexto praecepto:
I. De castitate et virginitate.
II. De luxuria in genere.
III. De peccatis luxuriae consummatis.
IV. De peccatis luxuriae non consummatis.

el acto bueno o malo, como la virtud o el vicio, sin la norma preceptiva que los regula. Las observaciones que he adelantado muestran con evidencia que cabe definir muchos actos buenos o malos, muchas virtudes y muchos vicios, sin la norma preceptiva de los diez Mandamientos de la Ley de Dios y de los cinco Mandamientos de la Iglesia. Además la ley positiva no prohibe, necesariamente, lo que es malo, sino que hace malo lo que prohibe —v. gr., el culto de las imágenes, el trabajo en sábado o domingo—; en cambio, todo lo que es malo está vedado por la Ley natural, mucho más amplia. En fin, aun sin los preceptos de la Ley natural cabe definir ciertas virtudes —por ejemplo, la virginidad— y muchos actos buenos —los mejores— que normalmente caen bajo consejo.

Y paso a la tercera afirmación: Santo Tomás no hizo teología moral, como no estructuró una física atómica. Convendrá conmigo el señor Valcarce en que esta proposición no es *per se nota* y le incumbe el *onus probandi.* Demuestre (**), pues, que la Segunda Parte de la Suma Teológica del Angélico no es teología moral.

P. LUMBRERAS, O. P.

(**) Preferiblemente en una de las revistas destinadas a profesores, porque argumentos de este género no son para el vulgo.

Los textos de Flavio Josefo y de Filón sobre la residencia de los procuradores romanos en Jerusalén

Aunque este trabajo no contenga más que anotaciones a un artículo titulado *La polémica del Pretorio de Pilato,* dado mi cometido, me parece más conveniente no mencionar en el título la palabra «Pretorio», tanto más que ni Josefo ni Filón usan esta palabra en los textos que se examinan en el artículo susodicho.

Fue en la última Semana Bíblica (11 al 16 sept. 1961) cuando don Manuel Revuelta Sañudo tuvo, entre los temas libres, una ponencia sobre la localización del pretorio evangélico, publicada después o conjuntamente—no hay duda de que sustancialmente se trata del mismo trabajo—en «Lumen», de Vitoria, 10 (1961), pp. 289-321 (1). Trabajo muy bien estudiado y desarrollado. No hace falta llegar a las casi palabras finales de la Conclusión, p. 320: «Los textos de los autores profanos no resuelven la cuestión... Posiblemente sea esta la conclusión más importante de este artículo, ya que la fuerza de estos textos era reconocida siempre sin discusión» en favor de Pretorio-Palacio contra Pretorio-Antonia, para darse cuenta de que ello es así.

Efectivamente, el autor somete los textos de Fl. Josefo y de Filón a una crítica tan severa, ceñida y aguda, que no solamente lo que se podía tener por baluarte de la tesis «Pretorio-Palacio o *Regia* de Herodes» parece totalmente socavado, sino que, con la mayor sorpresa, se convierte en basamento bastante seguro, así se nos da, de la tesis opuesta, «Pretorio=Antonia», como dicen unas palabras que van en los suspensivos de arriba: «y más bien se inclinan en favor de esta tesis», e. d. Pretorio=

---

(1) Redactado ya este escrito, sale el cuaderno número 3.º de Estudios Bíblicos (1961), donde aparece el mismo trabajo algo ampliado. No descubro cosa sustancialmente nueva. De paso: no se lee en él la frase inexacta «la nueva mezquita Haram» (p. 319), aunque sí todavía «el Procurador Vitelio» (p. 286). Era Gobernador o Legado de Siria, no propiamente Procurador.

Antonia», y como se había dicho al final del análisis de los textos de los dos autores judíos (pp. 314-315).

Meritísimo es el autor por haber emprendido, el primero que yo sepa, el examen del contenido concreto de unos textos que sin más ni más se aducían en favor del Pretorio=Palacio. En la cuestión tan debatida de la localización del Pretorio evangélico, ha alborotado lo que parecía tranquilo, ha puesto un interrogante que nadie podrá silenciar simplemente, es decir, en adelante habrá que hacer ver—con más que transcribirlos escuetamente o resumirlos—, que los textos de Josefo y de Filón localizan el Pretorio en el Palacio de Herodes, o, si es caso, en la Antonia.

Por la novedad del empeño me he sentido tentado a someter a prueba la solidez y resistencia de la crítica que hace nuestro autor de estos textos y apurar tal vez, si a tanto alcanzo, sus argumentos y conclusiones. Está claro, por lo tanto, que no se trata de revisar todo el artículo (no faltaría qué decir de otras partes), sino solamente la crítica o examen que hace el autor de los textos de «los autores profanos»—Josefo y Filón— y de las explicaciones que a veces algunos dan de ellos.

Espero no ser oscuro resumiendo el episodio de que se trata y las razones de nuestro crítico contra el sentido que algunos les dan sin que tenga que describirlo minuciosamente. Como se comprenderá, este trabajo pide tener delante el que se revisa.

Flavio Josefo

I. *El caso de Sabino* (pp. 307-308).

Este funcionario romano se apodera o se aloja (importaría poco, a mi modo de ver, la diferencia) en el Palacio de Herodes, no en la Antonia. Luego el Pretorio o residencia normal oficial de los Procuradores en la Ciudad Santa era el Palacio o *la Regia* τὰ βασίλεια.

Pero hay que decir que aunque Josefo dé a Sabino el mismo título (procurador ἐπίτροπος) que a Valerio Grato, Pilato, Coponio, etc., no era aquél un procurador del mismo género que éstos. No se puede decir que Sabino fuera realmente gobernador para regir una región con poderes civiles, judiciales y militares, como tuvieron los conocidos Procuradores o Pretores de Judea. La legión que el Legado de Siria, Varo, dejó en Jerusalén para sofocar cualquier rebelión, incluso contra Sabino (*Ant.* XVII, x, 1), no se puede decir que la dejara al mando de Sabino, aunque sí para su seguridad; ni que éste fuera su jefe «quasi de iure», aunque de ella bien se aprovechó para sus fines rapaces. Vemos que Josefo nunca le da el título de ἔπαρχος o ἡγεμών, que da repetidas veces a los funcionarios romanos que gobernaron Judea después de la

deposición de Arquelao (2), ni se le podía dar, pues, por lo que de él cuenta, su oficio o cometido era otro, y además porque (anota el articulista) «la Judea aún no es provincia romana» (p. 307). Así que, por las facultades que le atribuye Josefo, al título de ἐπίτροπος hay que darle otro sentido: el que tiene en Lc. VIII, 8, a saber: *quaestor*, en el sentido romano. Era un tesorero, recaudador o almojarife del emperador y nada más.

Si, pues, cuando se trata de la residencia de los procuradores en Jerusalén, es cuestión de los gobernadores, o ἡγεμόνες —que de ordinario se alojaban en los palacios de los reyes vencidos o depuestos—, no puede parificarse a Sabino con estos gobernadores. Luego su caso no puede aducirse para probar la residencia oficial de los procuradores en Jerusalén.

Y pienso que los *quaestores* eran alojados en los palacios de los *reges socii* de los romanos, a los que debían pagar tributo (3), y que eran alojados allí también en vida de estos *reges socii*. Por lo tanto, no se puede decir que en ese irse Sabino tranquilamente a aposentarse en la *Regia* se ve que ésta era la residencia normal de *todo* funcionario romano, incluso del Pretor. Se trata de funcionarios distintos que actuaban en distintas circunstancias, y en Jerusalén había además realmente dos palacios, donde en rigor podía residir el Gobernador.

Decir que se fue y se aposentó tranquilamente Sabino en *la Regia* no se opone a la frase de Josefo «se apoderó de *la Regia*». No puede significar esto aquí que la ocupó violentamente, por fuerza. ¿Con qué fuerzas contaba para ello contra la guarnición de *la Regia?* Su mal paso consistió en entrometerse en el asunto de los tesoros reales contra las órdenes de su superior, Varo.

Creo, pues, que esto basta para condenar este texto como testigo nulo en el litigio Pretorio=Palacio o Pretorio=Antonia. No me convence nada la razón del autor en la letra b), ni lo que dice en c), que parece traído aquí por la obsesión de hacer de la Antonia la residencia oficial de los Procuradores, a la cual no iría Sabino porque no pudo. Sabiendo el fin que perseguía Sabino—apoderarse de los tesoros de Herodes—, se dirá que fue derecho al palacio porque allí pensaría encontrar la mayor parte de ellos. Lo cual además no excluía el que pensara pasarse después no sólo a la Antonia, sino a las demás fortalezas herodianas, como ave de rapiña, con pretexto de su oficio, pues en varias guardaba Herodes sus

(2) En *Anti.*, XVIII, ii, 2; XIX, ix, 2, etc; *Bell.*, VI, v. 3, les llama ἔπαρχος. o con una palabra derivada les designa en *Anti.*, XVIII, iii, 1, Ib., I, 1. Ἡγεμών Con este título, ἡγεμών, que se traduce exactamente por *praeses*, en latín, designan siempre los Evangelistas y los Hechos a Pilato y congéneres en el gobierno de Judea. Usa todavía otros Flavio Josefo refiriéndose a los Gobernadores como Poncio Pilato; v. gr.: ἐπιμελητής, *Anti.*, XVIII, iv, 2, προστάτης= *praefectus* en Ib., XX, vii, 1, pero nunca a este Sabino.

(3) Sabemos que Herodes no estuvo nunca exento de tributar a los romanos en todas las partes de su reino. Cf. SCHÜRER, I, 526.

tesoros. «Quería—dice Josefo—que le entregaran las fortalezas» (*Bell.* II, iii, 1), sin duda por los tesoros. Como el Templo también tenía los suyos, éstos eran los que querían también defender con su cerco los judíos, aunque al fin Sabino, por medio de los soldados, se apoderara de cerca de 40 talentos (*Bell.* II, iii, 3).

II. *Pilato y el acueducto.*

Hubo un tumulto en el pueblo por haber despojado Pilato el tesoro sagrado para la traída de agua a Jerusalén, y se agolpa ante el tribunal del Pretor o Procurador en son de protesta.

Se hace valer este texto o relato de Josefo en favor de Pretorio= Palacio, haciendo notar que aparecen en él las mismas circunstancias de lugar que en el caso de Gesio Floro (vide infra V). Como Floro estaba indiscutiblemente en *la Regia,* allí estaba consecuentemente Pilato cuando el alboroto del acueducto.

Pero queda eliminada esta ecuación, «ni fallor», porque en ambos casos no se trata del mismo tribunal. Lo cual se prueba notando que en el caso de Floro se trata de un tribunal improvisado—βῆμα,, sin artículo—, luego parece que no le hay ordinario en *la Regia,* mientras que aquí, por ir el artículo antes de βῆμα, se ve que es un tribunal ya existente; el oficial, por lo tanto. Luego si son tribunales distintos, distintos deben ser los lugares. Y se prosiguen las inferencias: el tribunal oficial ordinario hay que buscarlo seguramente en la Antonia, puesto que no estaba en *la Regia.* Luego la Antonia era la residencia ordinaria del Procurador.

¿Con qué nos quedamos? Dejemos el βῆμα, sin artículo, de Floro y todo lo concerniente a lo que de él dice Josefo para su propio lugar. En cuanto al caso presente, todas las ilaciones parecen legítimas. Pero ¿la base inicial es sólida? Todas se fundan, en último término, en el artículo que lleva βῆμα, τὸβῆμα. Ahora bien, ¿qué valor cierto tiene aquí el artículo? Entre otros valores, unas veces tiene el más corriente: de señalar, de apuntar a una cosa para determinarla; aquí sería el tribunal, que todo el mundo sabe donde está por ser el corriente. Otras tiene valor de posesivo, y entonces no indica ni que sea una cosa ya determinada, oficial preexistente al caso, ni que sea cosa improvisada o construída entonces para un caso particular, la significada por el nombre que lleva el artículo. (Cf. ABEL, *Grammaire du G. B.*, p. 120, y otras gramáticas del griego clásico también) (4).

¿Qué valor tiene aquí? El articulista, p. 312, traduce desde luego: «la multitud rodeó *su* tribunal», sacando inmediatamente la consecuencia de que parece que se trata de «su tribunal ordinario y hasta fijo». Conveni-

(4) Esta frase de los clásicos: ἕκαστος τῶν δημιουργῶν τὴν έχνην χαλῶς ἐξειργαζετο que se puede, sin duda, traducir: «...trabajaba duchamente en *el* arte», se traducirá más exactamente, y así traducen: «cada uno de los operarios ejercitaba bien *su* arte», en vez de «*el* arte».

mos con él en lo primero, pues, según toda la frase de Josefo, aunque el artículo se traduzca como artículo, el primer valor aún en esta traducción, es de posesivo. Dice así Josefo materialmente: «Personado Pilato en Jerulén, rodeando *el* tribunal, gritaban». Indudablemente el tribunal donde estaba entonces Pilato. Luego se traduciría o se podría decir en castellano: «rodeando su tribunal». Y esta frase no indica nada de la clase del tribunal, ordinario o *ad casum.*

Lo que indica es el tribunal de Pilato en aquel entonces y nada más. No seguimos, pues, al autor en su consecuencia de que se trata de «su (de *Pilato*) tribunal ordinario y hasta fijo». Sin violencia a la gramática o al léxico puede entenderse del tribunal de Pilato en aquella ocasión, es decir, que el artículo aquí indica no el tribunal ordinario, sino el de aquel entonces. El cual, por otra parte, aún traduciendo como posesivo y entendiendo en consecuencia que señala el de aquella ocasión, no indica ni que fuera en realidad de verdad levantado exclusivamente *ad casum,* ni que sea uno que ya existía, el ordinario y corriente. Puede el artículo aquí, por consiguiente, con valor de posesivo indicar cualquiera de los dos. Aun sin artículo en griego habría que entenderlo no de un tribunal de ocasión o no del ordinario, sino simplemente del de Pilato en aquel entonces. Nótese que no se trata de erección de un tribunal, bien trasladando el ordinario al lugar en que se erige, bien levantando uno nuevo, como parece ser en el caso de Gesio Floro ante la Regia. La frase es otra. Otro, pues, puede ser aquí el sentido de con artículo o sin él: Con él no indica necesariamente que fuera el oficial, sin él tampoco indica que fuera un tribunal *ad casum.* Ahora bien, para probar de cuál se trata de hecho hay que salirse del artículo y recurrir a otros medios. No me llega a convencer el que parece usa Benoit, a saber que los soldados que atacan a la multitud no son los de la cohorte de la Antonia, sino de su guardia personal. Parece como si Josefo quisiera decir que tales soldados se disfrazaron de civiles en esta ocasión: «soldados *camuflados* de civiles» (Bell. II, ix, 4). De civiles iban siempre los de la guardia personal del Pretor.

Nos quedamos, pues, con que esta narración de Josefo es neutra en sí misma, para determinar la residencia de los Procuradores, si en *la Regia* o en la Antonia, porque ni siquiera parece decir claro si se trata del tribunal ordinario, o de uno en caso especial.

III. *La irreverencia del soldado romano bajo Ventidio Cumano.*

Un soldado insulta groseramente con hechos al Templo. Se amotinan los judíos en el templo contra Cumano, al cual piden justicia. En vez de hacérsela, lanza contra ellos a los soldados.

Cumano entonces estaba en el Palacio, desde donde viene a la Antonia o al Templo. Así Benoit, que cree ver esto en que la tropa—que después hace venir a la Antonia para reforzar la que en ella había—es la suya personal. Luego la guardia personal de Cumano residía entonces en la *Regia,* juntamente, sin duda, con el Procurador.

Contra esto se opone: 1) Que no pudo ser la guardia personal la que llamó Ventidio como refuerzo a la Antonia, porque si Ventidio se personó en la Antonia desde *la Regia*, en aquella coyuntura iría bien escoltado por ella. Luego fue otra tropa la que hizo venir a la Antonia más tarde, ya que la suya personal estaba ya allí. 2) Que, según Josefo, oyó el mismo Ventidio—«él mismo = καὶ αὐτός» —los insultos contra él (que choca no fueran contra el soldado), proferidos por la turba alborotada en el Templo. 3) Que la turba gritaba a Cumano que castigara al soldado. Como la turba estaba en el Templo, Cumano para oír esta demanda debía residir allí, es decir, en la Antonia. 4) Que pide refuerzos al Palacio, luego él reside en la Antonia. Todos estos argumentos, al menos en globo, demuestran que la sentencia o creencia de Benoit no puede probarse con esté episodio.

¿Quién tiene verdaderamente razón? Como yo me he propuesto ver sencillamente lo que digan estos textos sobre la residencia de los Procuradores en Jerusalén, pero a través de la crítica que de ellos hace nuestro articulista, no me pertenece propiamente examinar los argumentos de los contrarios a él. Así es que dejemos a Benoit, sin que esto signifique en lo más mínimo, que admitimos sin más los argumentos de su parecer.

Antes de tomar el pulso a los de su crítico, me parece oportuno considerar cuán fragmentarias y concisas son las narraciones de Josefo, como se ve confrontando las *pararelas* que con mucha frecuencia se dan en *Bell.* y *Anti.* Se ve que va a la substancia de la cosa ante todo. Aún combinando ambas narraciones no se puede muchas veces formar idea cabal de cómo sucedieron concretamente los hechos. Omite a veces positivamente detalles en una, que pone en otra. Por ej., en el episodio del acueducto. Por *Anti.* no sabríamos si fue en Jerusalén el tumulto ante el tribunal de Pilato, ni a ciencia cierta si Pilato se avistó contra los amotinados, pues aún la señal que hizo a los soldados, pudiera haber sido sin estar él ante los amotinados, lo cual nos dice expresamente en *Bell.* Omite, pues, cosas cuya omisión puede ser causa de que nosotros pensemos que tal particularidad siguió a tal otra inmediatamente, y no fue así. En el episodio que nos ocupa ahora, según *Anti.*, el pueblo, nada más ver a los soldados, se dio a la fuga, mientras que en *Bell.* dice que huyó cuando la tropa se desparramó por los pórticos del Templo. Según esto, no sería cuerdo pensar que, si cada narración paralela es lacunosa, las dos se completan mutuamente, y creer que tenemos así *filmado* el episodio. Más razonable parece lo contrario. Por lo tanto, hay que manejar estos textos con mucho aviso, con mucha cautela, con mucho pulso. Y, sobre todo, para entenderlos bien —hasta que no se agoten todas las posibilidades de la letra en su texto y contexto—no hay que acudir a conveniencias que pueden provenir, y muchas veces provienen únicamente del campo subjetivo del intérprete.

Puesta esta apariencia de prenotandos, que valen para otros casos tambien, al 1) ocurre decir que si en la hipótesis de que viniera Cumano del Palacio a la Antonia, *fuera necesario* que le acompañara, *en tales coyunturas,* toda su guardia personal se seguiría evidentemente que no fue su

guardia personal la que convocó a la Antonia. Pero, primero: ¿es preciso admitir que era necesario que le acompañara *toda* su guardia? Segundo, aun concediendo que le acompañó toda la guardia a Cumano, si bien se elimina el fundamento de Benoit para decir que Cumano vino de *la Regia* —y por consiguiente hay que buscar otra razón para probar que Cumano se personó en la Antonia desde *la Regia*—, no se elimina la venida misma del Palacio al Templo o Antonia, o su posibilidad, si se quiere. Cierto es que la tropa que llamó a la Antonia estaba en la Regia. Con esto, no se ve, ni que Cumano estuviera también en la Regia desde donde iría a la Antonia, ni que no estuviera. Una de las disyuntivas hay que probar: o que residía en la Regia, o que estaba en la Antonia ya desde el comienzo del alboroto —lo cual implicaría tal vez que residía allí—. Y esto es lo que hace nuestro autor en los argumentos siguientes, que se oponen no a la razón, sino a la tesis de Benoit y de sus partidarios.

Al 2) hay que observar que καὶαὐτός «él mismo», no es necesario juntar lo con lo precedente: «lo cual, oyéndolo él mismo...» Gramatical y sintácticamente, con tanto derecho se puede juntar con lo que antecede y leer como acabamos de ver, o con lo que sigue: «lo cual oyéndolo, también él se irritó». Y esto último pide el contexto. No puede dejar de verse una contraposición. Pocos renglones antes ha dicho que al ver la indecencia del soldado «hubo ira y furor = ὀργὴ καὶ θυμὸς ἦν» *(Anti.* XX, v. 3), por parte de los judíos. Y continúa: «Cumano δέ oyéndolo, también él se irrita.» No hay duda que la partícula δέ contrapone juntándolas o, si se quiere mejor, coordina la irritación del pueblo y la del Pretor, Cumano. Así también traducen diferentes versiones que he visto. Por otra parte, aunque se leyera «oyendo él mismo» no sé si sería necesario admitir que oyó ya directamente a la plebe, desde que esta se desmandó en insultos. En la Antonia estaba la guarnición romana que los oiría y no dejaría de comunicárselos a Cumano, estuviera donde estuviera, si no los pudo oír directamente él mismo. Chocante es realmente que no insultaran al soldado, causa de todo, si en realidad no le insultaron, pero no es ni inverosímil que no lo diga explícitamente Josefo, o porque lo da por supuesto como la cosa más natural, y hasta por implícitamente dicho, cuando escribe que ante el gesto indecente del soldado se encolerizaron grandemente, o porque, como dice en *Anti.*, los judíos hacían responsable del insulto al mismo Cumano y no le interesa a Josefo más que el principal personaje, según los judíos, en este hecho. No se puede tampoco exigir que Cumano estuviera presente o al alcance de los gritos insultantes contra él. Floro estaba en Jerusalén, en la *Regia,* cuando los judíos, para complacerle, salieron a recibir fuera de Jerusalén a dos cohortes que subían de Cesarea, y al ver que estas no contestaban al saludo, se desataron en denuestos contra Floro, de quien pensaban provenía aquel inexplicable silencio *(Bell.* II, xv, 5). Le habían insultado antes con una farsa en el Templo, o por las calles de la ciudad, cuando él estaba muy lejos de Jerusalén (Ib., 6). Es muy natural que, suelta la ira, se insulte sobre todo al que se cree principal causante de ella, aunque esté ausente. Así pasa siempre. Hay

que notar una particularidad aquí. Cuando contaron a Floro los insultos contra él en Jerusalén, se irritó y emperró más en su idea. Lo mismo pudo pasar a Cumano. Al contárselo, se enfada.

Así que no se ve por el camino que se recorre en 2) que Cumano residiera entonces necesariamente en la Antonia. Mas, por otra parte, no queda demostrado con la crítica contra 2) que residiera en *la Regia.*

Al 3): que la turba gritaba a Cumano que castigara al soldado, decimos de paso: y ¡no le iba a haber insultado esta misma turba! ¡aunque no lo escriba Josefo!

Aquí parece bastante evidente que esto pedían los amotinados a Cumano presente ante ellos en la Antonia, y aún en los atrios del Templo. Si bien, merece observarse que, durante la intentona que hizo Floro de apoderarse del tesoro del Templo por sus soldados, invocaban los judíos al César que los librara de la tiranía de Floro, lejos entonces de Jerusalén. El César estaba lejos, pero en la Antonia estaba seguramente la guarnición romana y el tribuno, entonces representante allí del César, que podía oír los gritos de los judíos, pues estos querrían realmente que los oyera *(Bell.* II, xiv, 6). Pero demos por averiguado que Cumano oyera esta petición, o se la hicieran en la Antonia, o, al menos, que no se puede negar que en alguna fase de este episodio Cumano estuviera personalmente en la Antonia. Con todo ¿se sigue de aquí, o es necesario admitir que estuviera ya allí desde el principio de la sedición? De Josefo lógicamente no se saca nada en cuanto a esto, aunque ponga en *Bello,* ya al principio del levantamiento, esta petición. Ya dijimos que Josefo contrae y no rueda una película. Hay, pues, que probarlo por otro medio que el usado aquí por el autor, porque no hay ninguna imposibilidad, ni inverosimilitud, ni improbabilidad, ni en sí misma ni por parte de texto alguno, de que al principio de este alboroto estuviera en *la Regia.* Tan probable es que estuviera allí como en la Antonia.

A 4) finalmente hay que decir lo mismo. Pidió refuerzos ciertamente a Palacio—el κελεύει de *Anti.,* lo concreta en μεταπέμπεται en *Bell.* Se sigue de este verbo que no estaba en el Palacio cuando pidió los refuerzos, luego estaba en la Antonia. ¿Pero al principio de la revuelta también? Este hecho solo de pedir refuerzos desde la Antonia no lo demuestra. Ni es necesario interpretar el fin como el principio del episodio, en cuanto a la intervención de todos los personajes.

En resumen. Atendiendo a todo este episodio en Josefo, es indudable que por un tiempo, durante este alboroto, Cumano estuvo en la Antonia. Pero no lo es, ni mucho ni poco, que lo estuviera ya desde el principio. Los textos de esto nada dicen, ni lo suponen necesariamente. Pudiera entonces haber estado al principio en *la Regia,* a donde le avisaron del tumulto, cosa que puede indicar el simple ἀκούσας = oyendo, que nuestro articulista traduce: «enterándose de ello» (por algún aviso...)» (así dice que se «podría traducir» (p. 308), y efectivamente ἀκούσας no tiene complemento. Así que el sentido del texto sería este: «enterado Cumano se irritó también él».

Lo que dijo el autor «que *se podría entender* que fue enterado de ello», es sólo lo que decimos nosotros, pero extendido a 2) y 3) también. O mejor, decimos que no parece que el autor haya probado bien que Cumano no residiera cuando este episodio en el Palacio, desde el cual entonces iría a la Antonia.

IV. *Devolución o reposición en la Antonia de las vestiduras Sumosacerdotales bajo Cuspio Fado.*

Saltamos ahora al número 5 del artículo que analizamos, por cierto parentesco con el episodio anterior en cuanto a una palabra o verbo que es el mismo en distinta forma: aquí μεταπεμψάμενος; μεταπέμπεται allí.

Leemos en el autor: «Benoit niega que pueda valer este texto para demostrar la residencia oficial del Procurador en la Antonia. Sin embargo, parece claro por lo menos que el Procurador se encontraba allí entonces. Pues, según Josefo, «mandó a buscar a los sacerdotes... y los invita a depositar en la Antonia los ornamentos» (pp. 314-315).

Confieso que veo, sí, que Cuspio Fado hizo venir a los sacerdotes a su presencia—el término de la acción del verbo μεταπεμψάμενος son los sacerdotes—; pero igualmente confieso que no veo, ni entre líneas, dónde estaba entonces el Pretor. Si dijera Josefo: «mandó a los sacerdotes traer las vestiduras a su presencia para depositarlas en la Antonia», ya podría inferirse, con cierta probabilidad, que allí estaba él, pero la frase es otra, que literalmente traducida dice así: «Habiéndoles convocado a su presencia—μεταπεμψάμενος—les ruega que depositen [las vestiduras sacerdotales] en la Antonia.» Primero parece claro que la orden de depositar las vestiduras en la Antonia fue intimada después de la orden de presentarse ante Cuspio, no en el mismo acto o al mismo tiempo—la primera con verbo en aoristo participio, la segunda en aoristo indicativo—. No son imposibles, ni mucho menos, dos idas de los sacerdotes a la Antonia, donde se supone que estaba el Pretor. Pero si era para que llevaran a donde estaba él, a la Antonia, las vestiduras sagradas, no es ciertamente necesario que les hubiera dicho que vinieran a su presencia trayendo dichas vestiduras, pero no es contra ningún protocolo que les dijera en la entonces única convocatoria que, teniendo órdenes del César, le llevaran las dichas vestiduras. Además dice «en la Antonia» (depositar), no «allí» o «en su presencia», que se entendería, según todo el contexto de Josefo, de la Antonia, pues dice que habían ya estado esas vestiduras donde las manda depositar Cuspio Fado. Comprendo que estas consideraciones no prueban ser cierto que el Pretor no estaba en la Antonia, pero no se dan mejores razones, si alguna se alega, para probar, al menos con alguna probabilidad, que Cuspio residía en la Antonia, ni siquiera que entonces estaba en ella. Al menos, yo no puedo verlo en lo que dice Josefo.

Las razones de conveniencia que algunos dan para probar la presencia del Pretor en la Antonia—en este caso no me convencen—, como quie-

ra que solo racionalizan un hecho—no le hacen o producen, le suponen ya producido, y demostrada su real producción o existencia por otros medios—, y pudiera suceder que siendo el caso de que se trata de otra manera, aun contraria a aquella que se ha probado por razones de conveniencia, se encontrarán también razones de conveniencia más fuertes que las que se aducen para racionalizar el mismo caso, pero que se entiende o se supone que fue de otra manera, incluso contraria, como acontecería a veces en teología sapiencial si en un caso concreto se nos dijera otra cosa distinta de la que dice.

En una palabra, no veo apoyo ninguno objetivo en Josefo para identificar los dos *ubi*—donde estaba el Pretor cuando convocó a los sacerdotes y donde mandó depositar las vestiduras sagradas—. Aun caso de que entonces estuviera en la Antonia, no se sigue que estuviera de asiento y no de paso, para ese objeto precisamente. Luego no puedo concluir yo diciendo con el autor que «a menos que se violente el texto en este episodio, el Procurador se encontraba allí» i. e. en la Antonia, sino que concuerdo esta vez con Benoit, y aún más, digo que este texto no vale nada para saber la residencia ordinaria del Procurador en Jerusalén, si *la Regia* o la Antonia.

V. *Episodio del último de los Procuradores, Gesio Floro.*

Este texto de Josefo, juntamente con el de Filón, es el Aquiles de los defensores de Palacio=Pretorio. Por eso nuestro crítico se entretiene en él, lo que haremos también nosotros.

Es de evidencia meridiana que Floro se alojó en *la Regia.*

Pero se quiere hacer ver que fue *quasi per accidens,* no como cosa normal. La consecuencia ulterior se le alcanza a cualquiera: La Regia no era residencia normal de los Pretores. Se prueba así: 1) No subió Floro a Jerusalén en día de fiesta a inspeccionar. «Poco se puede deducir, por lo tanto, referente a la residencia oficial de los Procuradores en circunstancias normales» (p. 311). 2) «Parece» que se instaló en el Palacio porque no pudo en la Antonia, que estaría en manos de los judíos, o, «al menos, no en poder de los romanos» (p. 311). Se prueba este último inciso: porque la guarnición en ella no ataca por detrás a los judíos, que atacan a los romanos que van a apoderarse de la Antonia, y porque Floro y sus cohortes tratan de «apoderarse» de la Antonia. 3) Es ya la misma situación o alojamiento de Floro en la Regia una situación insólita, como parece indicarlo la contraposición del «entonces» τότε (de cuando llega Floro a la Ciudad Santa), y del «al día siguiente» τῇ δὲ ὑστεραίᾳ (ἡμέρα) (cuando levanta un tribunal). Además, levanta o coloca *un* tribunal—no tiene artículo la palabra βῆμα; luego se ve que «*el* tribunal» estaba en otra parte, es decir, el tribunal ordinario, el oficial. Ahora bien, se debe admitir sin duda que el tribunal ordinario y corriente estaba donde la residencia ordinaria y corriente del Pretor. Luego esta residencia no era *la Regia.* 4) Los amotinados se congregan en el Templo para insultar a

Floro en sus barbas, o como oficialmente, aunque sea ante su símbolo, la Antonia—que sería por eso su residencia oficial—, pues Floro en persona estaba ausente de Jerusalén. En otros términos: van seguramente al Templo a insultar a Floro porque había cerca de allí algo que le simbolizaba. Como lo que hay cerca del Templo no es la Regia, sino la Antonia, ésta era su símbolo, no por otra razón, sino por ser su residencia ordinaria, naturalmente. Que quisieran insultarle oficialmente, aunque *in symbolo,* o en una presencia *quasi per metonymiam,* se prueba por el hecho de que cuando Floro sube en persona a la ciudad, le van a insultar en su presencia.

Tengo la firme convicción de que valen poco estas razones, pero también la tengo de que no convenceré a todos, y menos al autor, de ese poco valer. Persuadido estoy de que los hechos sobre los que discurrimos pueden lícita, racional, hermenéuticamente entenderse de manera distinta a como les entiende y explica el autor. También lo estoy, casi más, de que no nos entenderemos, aunque yo no quiera decir o probar que los hechos, todos ellos, cantan de por sí con toda evidencia mi explicación o sentido, y menos pretenda yo demostrar por ellos que la residencia oficial de los Pretores era en Jerusalén el Palacio de Herodes sin género de duda, sino solamente que *pueden* entenderse y explicarse de manera distinta a como les interpreta y entiende nuestro autor, y con tanta legitimidad y lógica como aparece en su interpretación, por lo menos. Si algunos no ven tanto, o ven también más que yo en la línea de los posibles, y deducen consecuencias ulteriores, tal vez opuestas a las de nuestro crítico, allá ellos.

Digo todo esto porque el episodio es largo, con muchos incidentes que no hay que olvidar y tal vez combinar y no confundir. Y con todo, Josefo no dice todo lo que desearíamos saber para verlo todo claro. De aquí el riesgo de que al suplir o aclarar, cada cual lo haga según sus previas categorías o tesis en la materia por la cual usa o explica la narración del historiador judío.

A 1), donde se dice que no subió Floro a inspeccionar, se puede admitir. Pero, junto esto con la consecuencia a continuación de ello, me parece que se implica aquí o que se presupone claramente que las subidas normales del Procurador eran para inspeccionar, o que, al menos, cuando subía a inspeccionar, se iba o debía irse a la Antonia. Esto, que es aquí presupuesto básico del argumento, en el caso de Sabino parece argumento formal (p. 307).

Es realmente un hecho, que muchísimos autores dan por inconcuso —casi como un principio indemostrable—, que el Procurador, puesto que subía en las fiestas por cuestión del orden—lo cual puede pasar—para sofocar alborotos y rebeliones posibles y probables, siendo tantos judíos los que entonces se reunían de todo el país, tenía forzosamente, con una conveniencia rayana con la necesidad, que alojarse en la Antonia, y allí, por lo tanto, estaría Pilato cuando el proceso de Nuestro Señor, por la Pascua.

He de confesar mi cortedad, que no alcanza a ver esta conveniencia tan grande, aunque no sea más que *ad melius esse.* Y esto a pesar de que mis razones en contra son las que ya cita con intención condenatoria, claro está, el autor en p. 302. Son las razones de mi ceguera, que en la Antonia había ya una guarnición, aunque no fuera muy nutrida ordinariamente por estar repartida la tropa de que disponía el tribuno que estaba en la Antonia, entre la Antonia y *la Regia* (5). Cuando subía el Gobernador en los días de fiesta se reforzaría, pues en la hipótesis provisional de que el Pretor se alojara en *la Regia,* allí se alojaría con él la tropa o guardia que con él subía, quedando libre la otra para incorporarse a la Antonia. Al frente de esta tropa, que era una cohorte de infantes con un grupo de caballeros, estaba un tribuno, por medio del cual podía vigilar de cerca el Templo el Procurador esos días, y al cual podía dar órdenes en cualquier evento o novedad. No creo necesario pensar que no podía haber enlaces entre el Palacio y la Antonia, aun en caso de algún alzamiento popular. Cercado Sabino por los judíos en *la Regia* «mandaba nuncios» al legado Varo *(Bell.* II, iii, 2). Nótese que dice Josefo (nota anterior) que era la guardia permanente de la Antonia la que, diseminada por los pórticos del Templo, vigilaba a los judíos los días de fiesta, naturalmente con su tribuno al frente, o a sus órdenes. Claro que esto no obsta a que fuera otro en las fiestas el que estaba al frente de esta fuerza. Pero tanto o más que un jefe superior se necesitaba en aquellos días de refuerzos de tropas en la Antonia—los que llevaría el Procurador desde Cesarea—, de lo cual nada dice Josefo, como tampoco si en esos días, de ley general, fuera la τάγμα de la Antonia con su jefe los que guardaban el orden en el Templo.

Quisiera oír a estrategas de entonces y de hoy sobre lo estratégico de encerrarse los dos jefes, Pretor y tribuno, en uno de los dos fuertes, dejando, en este caso concreto, el Palacio sin un jefe mayor, como no fuera que se cambiaran el Pretor y el tribuno, o que en *la Regia* se alojara algún tribuno con su tropa que subiera con alguna cohorte de Cesarea acompañando al Procurador, lo cual no consta. El mismo Gesio

(5) Se lee en *Bell.*, V, v, 8: Había unas bajadas de la Antonia al Templo «por las cuales descendía la guardia (romama) —pues estaba aposentada de continuo una cohorte (τάγμα) romana en la Antonia— (al templo), y, repartida en los pórticos, vigilaba, armada, al pueblo en los días festivos, no fuera que causara alguna novedad (el pueblo). Pues la guardia, defensa, fortaleza (el último término parece el más literal, pues Josefo dice φρούριον) de la ciudad era el Templo, y del Templo, la Antonia. Allí estaban las guarniciones de los tres lugares. También la ciudad alta tenía su propia defensa, guarnición, fortaleza (φρούριον): el palacio de Herodes.» Aunque diga Josefo que la defensa de la ciudad estaba también en la Antonia y no diga que había tropa en *la Regia*, apenas se puede creer que este silencio signifique que realmente no la había. ¿A qué serviría un castillo sin tropa? ¿No le podrían ocupar entonces los judíos en cualquier revuelta para hacerse fuertes en él? Además, cuando en la guerra final le asaltaron los judíos había allí soldados, romanos también *(Bell.*, II, xvii, 8). Josefo querrá decir que la guarnición que estaba en la Antonia era la de la ciudad baja, la más poblada, pues la alta no debía estarlo mucho.

Floro, que sube ahora a la ciudad ya presa de un tumulto, no en previsión de él, no parece que haya llevado consigo más que su guardia personal *(Bell.* II, xiv, 6, 7 cum xv, 3).

No me saca mucho de mi idea el decir que para vigilar desde *la Regia* al pueblo en el Templo no hacía falta que subiera de Cesarea; desde allí lo podía hacer lo mismo. Sencillamente creo que no es lo mismo. Ni tampoco me impresiona el que se diga que, «como se sabe, la chispa del tumulto solía saltar en el Templo» (p. 302). Lo que sabemos es que la chispa saltó en el Templo, precisamente cuando allí se dio la ocasión; v. gr., cuando el soldado bajo Ventidio Cumano; al principio del levantamiento de que tratamos: el pueblo corre al Templo, cuyo tesoro va a ser saqueado por los agentes de Floro, y allí se amotina *(Bell.* II, xiv, 6)—los dos únicos casos que describe Josefo de principio de insurrección en el Templo, si no me equivoco—; y cuando se amotinan los judíos contra San Pablo *(Hechos* XXI, 27 ss). Y aun siendo, al parecer, el Templo el injuriado, como en el caso de saquear o tomar Pilato el tesoro sagrado para la construcción del acueducto, no se lee en Josefo que el levantamiento empezara en el Templo, sino que rodean el tribunal de Pilato, en la Antonia o en *la Regia,* vociferando; ni cuando los estandartes—otro insulto religioso—se ve que salte la chispa en el Templo: se dice que en tumulto baja una muchedumbre a Cesarea, donde estaba Pilato *(Bell,* II, ix, 2). No debía ser raro que la chispa saltara en otro lugar. Así que no me convence gran cosa eso de que el tumulto solía empezar en el Templo—única razón que yo creo objetiva de los que ven casi necesario que el Pretor se fuera a la Antonia los días de fiesta.

A 2) hay que notar que aquí hay dos cosas: una como tesis, y luego, la prueba de ella. Diremos primero de la tesis, que es como sigue:

Floro se instaló en *la Regia,* porque no pudo en la Antonia, indudablemente (p. 311). Debo confesar que antes me parecía evidentísimo «que lo único que intentaba Floro era instalarse en la Antonia» *(Ib.),* pero ahora no tanto, si se entiende que subió con esa intención ya a Jerusalén. Josefo dice que se puso Floro en marcha hacia la Antonia, vista la dificultad que encontraba la cohorte llegada de Cesarea que allá se dirigía *(Bell.* II, xv, 5)—esto casi al fin ya de todo el episodio—. Ni aparece en Josefo que el mismo Floro en persona quisiera apoderarse de los tesoros del Templo, para lo cual era paso la Antonia en la apreciación del mismo Floro (cf. *Ibídem* 6). Se diría entonces que si intenta llegar a la Antonia fue como *praeter expectationem.*

Pero aun si se admite que tuvo desde un principio intención de alojarse o apoderarse de la Antonia, hay que distinguir. Si esto era como un fin en sí mismo, sin otro ulterior, es decir, para residir, para instalarse en su residencia normal, se niega. Si era con un fin ulterior, el de llegar hasta los tesoros del Templo—luego como un medio—, se concede.

Este *concedo y niego* está apoyado en Josefo, que escribe: El corte por los judíos de los pórticos del Templo que comunicaban con la Andalucía «enfrió la avaricia de Floro. Porque como codiciara los tesoros sagrados, y

por eso deseara grandemente llegar a la Antonia, cuando fueron derribados los pórticos, cesó en su conato» *(Ibídem).* Que es lo que ya dice el mismo Josefo desde el principio de este episodio *(Ib.* xiv, 6). Subió por apoderarse de los tesoros sagrados, pues lo hizo al saber que han fracasado sus emisarios en apoderarse de 17 talentos, debido a que el pueblo corrió al Templo. A pesar de los insultos contra él, aunque ausente, se enardece más en su codicia, y no ceja en su empeño. Para ello «se apresura hacia Jerusalén con soldados de a pie y de a caballo para lograr con las armas romanas lo que intentaba, cercando la ciudad con amenazas y miedos» *(Ib.).*

Estas palabras dan pie firme para responder a dos reparos. Primero, que Floro «podía haberse apoderado de los tesoros—que era lo que pretendía—(el mismo autor admite el fin último de la instalación en la Antonia, que dice Josefo) por medio de los hombres que tenía en la Antonia, según esta hipótesis», a saber la de que la Antonia estaba entonces ocupada por los romanos (p. 311). Segundo, que entonces podía haber ido antes a la Antonia y hasta los tesoros del Templo—también en la hipótesis de que la Antonia estuviera en sus manos. Las palabras transcritas de Josefo indican que Floro pensaba que con la tropa que había en Jerusalén no podía perpetrar el latrocinio. Los que fueron por los 17 talentos, o eran soldados, los de la Antonia—soldados fueron en el caso de Sabino *(Bell.* II, iii, 3)—, o fueron ayudados por soldados, de la Antonia o de la *Regia,* y fracasaron. Por eso sube Floro con más tropa. Se confirma esto porque las dos cohortes, al menos una de ellas, que después manda subir de Cesarea, subieron no tanto para calmar o dominar el alboroto—no se lee en Josefo que se hubiera visto en aprietos la tropa que ya había en la ciudad antes de subir las dos cohortes—cuanto, y tal vez únicamente, para hacer factible el saqueo de los tesoros; por eso se van a la Antonia (o intentan ir), incluso al llegar a Jerusalén. Luego, según lo que arrojan los textos de Josefo, Floro no se apoderó de los tesoros sagrados, porque se dio cuenta de que no tenía tropa suficiente para ello en la Antonia y consigo en *la Regia.* Se verá después si había realmente entonces guarnición romana en la Antonia.

Si no se fue él antes a la Antonia y aun no intentó llegar hasta los tesoros, es racional que fuera por la misma causa. Quizá lo pensara alguna vez, es decir, cuando llegó a Jerusalén, pero mató la ocasión irritando más al pueblo, o aun sin esto se dio cuenta más tarde de que no bastaba instalarse o llegar a la Antonia para apoderarse de los tesoros: lo que necesitaba, más que la misma instalación en la Antonia sin más gente que la que tenía en toda Jerusalén, era sobre todo más tropa.

Hemos aludido a distintos momentos en este episodio. Y, efectivamente, hay que distinguir varios para ver si Floro pudo o «no pudo instalarse en la Antonia», y por eso se queda necesariamente en *la Regia.* Prescindiendo ahora de que intentara ir a la Antonia como fin o como medio solamente, hay en la narración de Josefo dos momentos que conviene notar atentamente. El primero, cuando él llega a la ciudad,

siempre con el fin de apoderarse de los tesoros, y, si place, con la intención ya de pasarse a la Antonia. Entonces, atemorizados por la conducta de la escolta de Floro, los judíos que habían salido a recibirle casi en triunfo, huyen y, «retirándose a sus casas, pasan la noche temerosos y amilanados» *(Bell.* II, xiv, 7). El segundo, días después, es la llegada de las dos cohortes. Una de ellas, al menos, y luego Floro con los suyos y tal vez con la otra cohorte, se esfuerzan por llegar a la Antonia, y fallan, por causa del empuje o resistencia de las turbas exasperadas. Se dice formalmente que en este segundo momento no pudo Floro entrar en la Antonia. Pero, ¿no se concluye, con certeza muy en razón, que en la primera vez pudo ir a la Antonia sin obstáculo alguno, pues los judíos estaban amedrentados en sus casas, e incluso que hubiera podido apoderarse de la Antonia, si estaba en manos de los judíos, la misma noche o al día siguiente cuando duraba la impresión de terror?

Si no lo hizo, no fue porque no pudiera, sino porque pensó que siempre podría hacerlo, aunque se equivocase en esto, pues ni con más tropas que reunió lo consiguió al fin. Pero los hechos indican que pudo hacerlo en algún momento.

Lo que se deduce, pues, de todos los datos suministrados por Josefo es que Floro, llegado un momento, quiso pasarse a la Antonia, ciertamente; mas no lo quiso en este caso como resistencia, sino como nido de ave de rapiña. Luego no se instaló o alojó en el Palacio por esa fuerza mayor que se dice. Lo contrario es lo que se lee claramente en Josefo.

Y aun aunque ya en Sebaste, desde donde fue a Jerusalén, tuviera intención de instalarse en la Antonia desde el primer momento, no se sigue ni que quisiera instalarse allí porque era su residencia normal, ni que al fin se alojara en *la Regia* por necesidad, en contra de sus planes completos.

La tesis que examinamos, por lo tanto, no está conforme con lo que en líneas y entre líneas dice Josefo.

Veamos ahora las pruebas de esta tesis, que, al fin de cuentas, se convierten en objeciones contra el mismo texto claro de Josefo o contra nuestro modo de entenderle.

La primera prueba sería realmente lo que hemos puesto como última parte de la tesis criticada: que la Antonia estaba, al parecer, no en poder de los romanos, sino, por consiguiente, en manos de los judíos. Esto que se demuestra en las pruebas es la base inmediata de la tesis que hemos examinado.

La Antonia no estaba en manos de Roma entonces, se dice. Realmente desconcierta que Josefo escriba que Floro se esforzaba por tomar la Antonia. Pero no es menos chocante que no haya dicho expresamente cuándo dejó de estar en poder de los romanos, y pasó a los judíos; lo mismo que no diga cuándo volvió a establecerse allí la guarnición romana, que, ciertamente, había cuando estalló la revuelta final *(Bell* II, xvii, 7). Luego parece que el sentido de κρατῆσαι = tomar, apoderarse

de la Antonia es, por lo menos, incierto y oscuro. Veremos después qué puede significar.

La Antonia estaba en poder de los judíos. Lo que acabamos de decir de no estar en manos romanas, vale contra esta aserción. Ahora hacemos unas preguntitas, una de ellas paralela a la que el autor hará después: ¿Por qué no salieron los judíos de la Antonia, a ayudar a los que se oponían a los romanos que avanzaban hacia la Antonia? ¿Es que vieron desde el principio que sin ellos resistirían a los romanos los de la calle? ¿Por qué dice Josefo que «temiendo los sediciosos que, viniendo Floro otra vez por la Antonia, ocupara, tomara el Templo, se subieron a los pórticos y derribaron los que estaban contiguos a la Antonia» (Ib. xv, 6)? ¿En manos de quienes suponen estas palabras que estaba la Antonia? ¿O es que no se podía ir a los tesoros del Templo directamente por el Templo, sino que había que ir necesariamente por la Antonia? Los soldados de Sabino saquearon el tesoro sagrado por el Templo mismo sin pasar por la Antonia (*Bell.* II, 2-3). Luego, puesto que tan difícil sería tomar la Antonia como el Templo, no era la Antonia absolutamente el camino necesario para llegar a los tesoros. Por tanto si temían que por allí viniera Floro a los tesoros, era porque lo pensaban los judíos más fácil. Lo cual implica que estuviera en manos de los romanos. El camino más expedito para los tesoros era la Antonia, pero para aquel que estuviera en ella.

Entonces ¿qué significa lo que nuestro autor aduce como prueba de su tesis, a saber, que los romanos «se esforzaban por apoderarse de la Antonia y del Templo» (*Ib.* II, xv, 5)? Se podría entender según Ricciotí, citado por el autor (p. 311), lo cual favorecería lo que en n. 6 dice Josefo, no «apoderarse», sino simplemente «llegar», o pasar a la Antonia para apoderarse de los tesoros.

Mas leamos atentamente a Josefo. Se ve que los que querían tomar la Antonia al principio eran precisamente las cohortes, al menos una (cfr. *Bell.* II, xv, 6), que subían de Cesarea. Poco verosímil es que al tiempo mismo de llegar se dirigieran a tomar, a conquistar la fortaleza Antonia. Más verosímil es, máxime si fue solo una cohorte, que se dirigiera a la Antonia para acuartelarse en ella—la otra se acuartelaría en *la Regia*, a donde tuvo forzosamente que acuartelarse cuando no pudo vencer la resistencia de los judíos exasperados, si es que luchó entonces, lo cual no aparece tan claro (cfr. l. c.); pero en todo caso se sigue que en *la Regia* estaba acuartelada, por los fines que ya sabemos perseguía Floro, razón también, como vimos, de su venida a Jerusalén. Unido esto a lo que dijimos estudiando en qué manos estaría entonces la Antonia, resulta que el sentido del verbo κρατῆσαι no será aquí «tomar», «apoderarse de», «ocupar», sino otro que tiene también en los diccionarios, esto es «conservar», «retener», «dominar», «reforzar». Puede uno ocupar una casa, pero no estar fuerte en ella, lo cual es dominarla. Sería este el sentido aquí del verbo κρατῆσαι, que juntamente con él, refiriéndose a la Antonia, usa Josefo «venir», «llegar»— παρελθεῖν —una sola vez, junto con κρατῆσαι ; después, dos veces, παρελθεῖν solamente. Damos, pues, a καρατῆσαι el sentido de

«dominar», «hacerse fuerte», cuya significación no implica ciertamente que ya estuviera en ella la fuerza romana, pero tampoco de ninguna manera lo excluye. Qué haya en realidad, lo determina lo que vimos más arriba, hablando de quienes estaban, o no, con mayor probabilidad en la Antonia.

Y eso de «¿por qué no atacaron a los judíos por detrás los romanos, si estos estaban en la Antonia»?, no sabría yo explicarlo a satisfacción de todos. Si alguno se contenta con que le responda: ¡porque no pudieron!, no le juzgaría liviano de mente, si tengo en cuenta, que en Jerusalén antes de la subida de Floro, había solo una cohorte, repartida entre la Antonia y *la Regia*, aunque menos en ésta seguramente. Pudiera temer la guarnición de la Antonia que, dejándola medio desmantelada con la salida, pudieran ocuparla las turbas por otra parte, lo que no hubieran dejado de hacer porque sabían que la Antonia era paso fácil para el Templo—por eso cortaron los pórticos que con ella la unían—. Cuando la revuelta final, la tomaron antes que *la Regia*, donde, sin embargo, había seguramente menos guarnición. Más tarde es verdad se refugiaron en *la Regia* soldados de Agripa, pero ya tomada la Antonia.

Las razones, pues, de nuestro autor para probar su tesis son ineficaces, pues propiamente no existen, o tienen una existencia altamente dudosa.

A 3): «que se trata de una situación insólita», comienzo por decir ruborizado que no alcanzo a percibir la oposición que el articulista ve entre el «entonces ciertamente = τότε μὲν», y el «pero = δέ al día siguiente», e. d. no comprendo que esta oposición gramatical intentada demuestre que, tanto el estar Floro en el Palacio como el levantar un tribunal ante él mismo, sea cosa insólita, si bien, como veremos, pudiera haber en el lugar del tribunal algo no usual.

Es lícito preguntarse si esa partícula δέ debe traducirse, y traducirse como opositiva genérica o específicamente. Hay aquí muchos δέ en pocas líneas. Huyen los judíos asustados por los soldados que suben con Floro. La narración continúa: «retirándose δέ = pero, mas, retirándose a sus casas...» ¿Hay aquí oposición verdaderamente específica? «Continúa inmediatamente Floro δε τότε μέν = pero Floro entonces se aloja en *la Regia*». Aquí sí parece que hay oposición específica con el inciso anterior. «Al día siguiente δέ = pero al día siguiente, habiéndose levantado un tribunal...» ¿Hay aquí oposición real, específica, y no solamente genérica o literaria —empieza otra materia—? ¿No habría que suprimir el δέ en la traducción, o traducirlo: «ahora bien»? Muchas veces no se traduce, ni el δέ ni el μέν. El τότε sí que parece ser correlativo aquí, e. d. que supone otro miembro. ¿Cuál? Si nos atenemos al δέ aquí antes del τότε, que, según dijimos, parece claramente oponer dos cosas, se diría que es lógico que se oponga a lo anterior: los judíos, por su parte, en sus casas, Floro, δέ =, por su parte, en *la Regia*—oposición de habitaciones al mismo tiempo. Tal vez se diría mejor que el τότε se refiera o aluda ya a lo que pasó después que ya sabe Josefo: que Floro intentó pasarse o instalarse en la Antonia. Ahora τότε ciertamente = μέν en *la Regia*, después se iba a pasar a la

Antonia. Lo cual no implica irrefragablemente que intentara residir en la Antonia ni como residencia, ni como paso solamente para los tesoros sagrados.

Mejor y más fuerza veo en el argumento que suministra el tribunal levantado entonces. Y creo que la fuerza está menos en la falta de artículo ante βῆμα que en el participio θέμενος, pues este parece que es realmente un tribunal de circunstancia, no usual y regular en aquel lugar. Luego, aunque llevara artículo, indicando así que era el oficial, no estaría en lugar oficial. Por lo tanto, en ambos casos, con artículo o sin él, sobre todo, sin artículo como está en el texto—y en este caso hablamos o sacamos consecuencias—, el tribunal es de ocasión, está fuera de lugar. Luego Floro está en un lugar insólito, no regular. Así se arguye.

Pero si el levantar *un* tribunal indica el lugar insólito del mismo—lo que se puede conceder—, ¿supone también necesariamente que Floro estaba insólitamente en el lugar donde se levantó el tribunal, ciertamente en *la Regia?* Porque se puede hacer esta distinción: el tribunal sí estaba en lugar excepcional; el Pretor no estaba en lugar insólito. Lo primero no implica lo segundo, y es lo primero lo que se sigue de θέμενος y de la ausencia de artículo ante βῆμα, que en este caso no le lleva, naturalmente, aunque pudiera llevarlo sin que se sepa que esté el tribunal ordinario. Por eso hay que probar con algo más que con θέμενος, si este βῆμα estaba o no fuera del lugar ordinario, no suyo, sino del Pretor. A mí, que no intento más que compulsar el análisis del articulista, no me incumbe otra cosa sino constatar que su medio no prueba verdaderamente lo que intenta. Si algo tengo yo que probar es que la distinción que he hecho no es una pura *non repugnatio in terminis* o pura dialéctica, sino muy posible de hecho, *in factis humanis,* y más concretamente in *factis iudaicis* de aquellas kalendas. Y a eso voy ahora.

En la definición de la Asunción de la Santísima Virgen, la cátedra del Sumo Pontífice no estuvo en el lugar usual para tales ocasiones, sino a la puerta de la basílica de San Pedro, y no se puede decir que estuvo fuera del lugar ordinario donde se celebran tales solemnidades: la basílica de San Pedro.

Parece bastante evidente, máxime según San Juan, XIX espec. v. 13, que el lugar en que Pilato dictó la sentencia final fue uno de ocasión puesto para el caso, e. d., fuera del lugar oficial del tribunal, lo cual no implica de ninguna manera que se alzara fuera absolutamente de toda la residencia oficial de Pilato, ya fuese entonces la Antonia, ya *la Regia,* pues de que el tribunal fuera insólito no se sigue ni que fuera en la Antonia o en la Regia. Se deduce esto no tanto de la ausencia de artículo ante βῆμα v. 14, —pues pudieran traducir así en griego καθίζειν ἐπὶ βήματος (cfr. *Bell.* II, II, ix, 3), el latín «sedere pro tribunali» que parece subyacente aquí—cuanto de la descripción y determinación que hace San Juan del lugar donde estuvo este βῆμα. No parece por otra parte que estuviera donde estaba normalmente, pues se dice varias veces que el Señor fue introducido en el pretorio y luego Pilato salía a parlamentar con los judíos

(Jn. XVIII, 28, 29, 33, 38, etc., etc.) y el mismo Señor es conducido fuera para ser sentenciado (XIX, 13). No se ve razón para decir que los interrogatorios al Señor no fueran en el tribunal. Luego está bastante claro que el tribunal en que Pilato dictaminó finalmente en la causa del Señor estaba fuera del lugar usual y corriente.

Bajo Pilato también con motivo de la revuelta por los estandartes romanos introducidos en Jerusalén, cuando para acabar con la tozudez de los judíos, que habían bajado a Cesarea a rogarle, Pilato les convoca al tribunal, o a *un* tribunal en el gran estadio, que—aun suponiendo que estuviera fijo allí, pues *Anti* XVIII, iii, 1 dice τὸ δὲ ἐν τῷ σταδίῳ κατασκεύαστο no era seguramente el ordinario, sino de ocasión, o si quiere admitirse, para ciertas ocasiones especiales. Aquí hasta el lugar del βῆμα no pertenece a la residencia oficial del Procurador. Pero siempre queda firme, que el tribunal del Pretor está a veces fuera del lugar usual y ordinario del tribunal, que era un departamento o sitio determinado de la residencia, oficial o tal vez no, del Procurador.

De todo esto se sigue que, también en Judea por estos tiempos el tribunal del Pretor puede estar, y está de hecho, fuera de su lugar ordinario y normal, estando por otra parte el Pretor en su mansión oficial. Pero no se sigue todavía que en el caso de Floro fuera así. Que realmente lo estuviera lo indicarían ciertos hechos en la historia de Floro comparados con los otros que hemos citado para ver que algunas veces estaba el tribunal fuera del lugar ordinario y corriente. Evidentemente que se necesitaba una causa para poner el tribunal fuera de su lugar oficial. Así aparece en la definición de la Asunción: la multitud ingente que no cabía en la Basílica para presenciar ese momento solemne. Así en la condenación de Jesús: condenarle sin duda a la vista de los judíos. Así en el negocio de las insignias militares romanas en el estadio de Cesarea: la gran multitud de judíos, o, si se prefiere, la dañina idea de Pilato de lanzar sobre ellos a los soldados escondidos allí, y que no podría esconder o que no podrían atacar a los judíos en el tribunal del Palacio tan cómodamente.

Algo así debió ocurrir cuando Floro. Pudiera ser que los judíos rehuyeran entrar en el pretorio, como en tiempo de Pilato, al tribunal ordinario. Más verosímil y real es, o que Floro esperara un concurso ingente, o que quisiera tenerles bien a mano para cargar sobre ellos, como efectivamente lo hizo lanzando contra ellos a los soldados. Que sospechara cuerdamente que acudiría a él con sus quejas una gran multitud lo podía prever por un antecedente en su mismo mandato. Cestio Gallo sube por los Azimos a Jerusalén, acuden a él los judíos para quejarse de Floro, que a la vera del Legado se reía de ellos (Bell. II, xiv, 3), y, aunque no se pueda admitir la exageración evidentemente grande de Josefo, que dice que acudieron no menos de τριακοσίων μυριάδων = trescientas miríadas o tres millones de judíos!, no sería lógico admitir que no fue una gran multitud, y por consiguiente base hay para creer que Floro realmente la esperaba ahora (aunque no parece que fuera día de fiesta), y a la cual

no podría contener el lugar normal del tribunal. Que el mismo Floro quisiera ahora atraer a su tribunal a mucha gente, y para ello le pone donde puedan acudir los más, lo da mucha verosimilitud el hecho de que no se deja aplacar por los pontífices, los primeros que acuden; al contrario, estos le exarcerban más. Lo cual supone un estado psicológico en Floro, un deseo de vengarse y castigar a los judíos irremisiblemente, y para ello les quiere tener inermes ante su tribunal. Razones son estas para poner el tribunal o un tribunal en lugar, digamos insólito, *ad casum* solamente.

Mas a todo lo largamente dicho se objetará que todavía queda en pie, que Floro también estuviera o residiera en lugar insólito entonces, pues si hubiera sido el ordinario y de siempre, Josefo hubiera escrito: levantó *el* tribunal, es decir, sacó allí el tribunal oficial, no *un* tribunal delante de *la Regia.* Se responde: ¿era necesario que trasladara el tribunal oficial que suponemos había en *la Regia* en la hipótesis ahora (no probada por este caso de Floro) de que esta fuera residencia oficial del Pretor? Pero como respuesta tal, no vamos a recordar más que el episodio de los estandartes. Mientras *Anti.* tiene artículo ante βῆμα — ἐπὶ τὸ βήμα ἧκε — en *Bell.* carece de artículo— καθίσας ἐπὶ βήματος —. Hay, además, que observar que, como en San Juan, el *sedens* o «sedit pro tribunali», no tiene artículo, así Josefo tampoco pone artículo cuando escribe lo que en latín es «sedere pro tribunali». Luego esta sería la razón por qué aquí βήμα no lleva artículo; que en esta frase en Josefo no le lleva o no le suele llevar. Luego de la falta del artículo, no puede eficazmente inferirse que el tribunal no estuviera en algún lugar cualquiera de la residencia oficial del Pretor. Pero tampoco puede legítimamente deducirse de la ausencia del artículo, ni que fuera el oficial trasladado a otro lugar, ni que fuera uno improvisado en el lugar en que se puso. Y todavía decimos más: aunque llevara el artículo, no se seguiría que era el tribunal ordinario: se podría entender de «el tribunal en aquella ocasión» como vimos antes en II. *Pilato y el acueducto.* La consecuencia que únicamente sacamos de todo lo dicho a 3) es: El articulista no prueba su intento o su tesis: Floro estaba en *la Regia* como en lugar insólito, anormal, no usual.

A 4) se responde: Que esto que dice el autor «debemos concluir que van al Templo (los judíos) no solo—aunque tal vez también—por ser el Templo, sino por presentarse en su manifestación ante la residencia oficial del Gobernador» (p. 313), habría que ponerlo de otra manera, según los datos de Josefo. Según el autor, van al Templo por insultar a Floro en la Antonia *quasi in symbolo.* Josefo da a entender bien a las claras que van al Templo por la profanación que han oído se va a perpetrar en los tesoros sagrados—lo mismo que describe 2 Mac. del espolio por Heliodoro—, tal vez para impedirlo, pues parece que no tuvo éxito la intentona de espolio (Cf. *Bell.* II, xiv, 6), lo que sería debido a ellos. Que entonces prorrumpieran en insultos groseros contra Floro se comprende fácilmente sin que fuera necesario que allí estuviera la Antonia, residencia oficial *per hypothesim* o en realidad del Gobernador. Cuando algunos, con insul-

tos groseros y con la farsa del canastillo pidiendo limosna «para el pobre Floro», corrían por la ciudad, no estaba en ella de ninguna forma Floro, ni tampoco estaba presente bajo ninguna forma cuando le llenaron de oprobios al verse no correspondidos por las cohortes a las que habían salido a esperar—Floro estaba entonces en el Palacio y ellos fuera de Jerusalén—. Luego se ve que le insultan no precisamente donde está él *in persona* (*Bell.* II, xv, 5) o *in symbolo o effigie,* sino donde y cuando se ofrece o les ofrece un motivo u ocasión. Por eso le insultan también cuando le tienen presente y da nuevos motivos. Porque hay que notar, que, cuando le insultan a sus barbas ante el tribunal, nuevos motivos ha dado (aunque no habrían olvidado los antiguos de pocos días antes): las brutalidades que hizo cometer a sus soldados en el Mercado Alto (*Bell.* II, xv, 2). Por esto y aunque no fuera esto, no veo yo que, porque le insultaron a sus barbas cuando le tuvieron a su alcance, se prueba que le insultaron antes *in symbolo,* en la Antonia. Tenemos, pues, como causa determinante y suficiente de ir al Templo, según Josefo, el sacrilegio que se iba a perpetrar en él. Que allí le insultaran con palabras y hechos (también lo del canastillo pudiera haber sido en el Templo), ¿no se podía esperar que lo hicieran con la rabia que ya le tenían? La acusación contra él ante Cestio Gallo fue antes.

Finalmente, arguyo *ad hominem*: ¿No nos ha dicho el autor en la prueba 2) que la Antonia entonces estaba en manos de los judíos, o, al menos, no en las de los romanos? Aun en el caso último yo creo que habría perdido la Antonia el carácter de símbolo para que insultaran ante ella a cualquier romano.

Suma total de toda la discusión en V): No ha probado nuestro autor eficazmente—cierta o probablemente—que no haya que entender, o que no se pueda entender la narración de Josefo, de la residencia no anormal, sino ordinaria de Floro en *la Regia.* Yo no he querido probar más que el autor no ha probado eso.

Filón

De Filón no se cita más que un texto en esta cuestión. Está en la *Legatio ad Gaium,* 38. Su testimonio se reduce a esto, a saber: que a lo mismo que en una parte llama palacio de Herodes— ἐν τοῖς... Ἡρώδου βασιλείοις —poco después lo designa como casa de los Procuradores— ἐν οἰκίᾳ τῶν, ἐπιτρόπων —tratando de convencer a Calígula con el ejemplo de Tiberio que desista de la idea de poner una estatua suya en el Templo de Jerusalén. Tiberio, rogado por los judíos, hizo retirar a Cesarea unos escudos votivos que Pilato había colocado en el palacio de Herodes, y eso que era residencia de los Procuradores. ¡Cuánto más debía ahora Calígula desistir del empeño de colocar su estatua en el Templo mismo de Je-

rusalén! Se ve, por lo tanto, claro que Filón dice *expressis verbis* que la mansión de los Procuradores era *la Regia.*

Mas se recusa este testimonio o su valor inconcuso para probar la identidad Pretorio = Palacio. 1) Porque es harto dudosa la autenticidad literaria e histórica de este testimonio. 2) Porque no es claro que se refiera al Palacio de Herodes, pues puede referirse a la Antonia, que era también un palacio magnífico, según Josefo. Se prueba esto: No hay razón para suponer que Filón reservara, como hace Josefo, el nombre de palacio al edificio de la hoy Puerta de Jafa o del Oeste de la Ciudad, que levantó Herodes después de la Antonia, y no lo aplique también a la Antonia. Se confirmaría que no se refiere indiscutiblemente al Palacio, sino que puede referirse a la Antonia, porque Filón no dice «*la* casa de los Procuradores», con artículo, sino, sin él» ἐν οἰκίᾳ τῶν ἐπιτρόπων = en casa de los Procuradores o en *una* casa de los Procuradores». Razón más fuerte: Que se trata aquí no de *la Regia,* sino de la Antonia. Prueba: así vale el argumento para cuya elaboración trae Filón esta noticia. Argumento que es *a pari,* y mejor *a fortiori.* Y hasta parece insinuarse entre líneas que, si se trata de la Antonia, es más fuerte y concluyente (Cf. pp. 316 y 317 al fin). 3) Finalmente, que Josefo contradice a Filón en esto y mayor es sin duda la autoridad de aquél que de éste en cuestiones jerosolimitanas. Luego no es concluyente, amén de que no es seguro, el testimonio de Filón para zanjar la cuestión de la residencia oficial de los Procuradores.

Estos son, comprimidos y en otro orden, los fallos y debilidades que encuentra el articulista en el testimonio de Filón para identificar Pretorio-Regia, no ciertamente despreciables.

Veamos a cuanto lleguen esas debilidades y fallos.

1) Ya nota nuestro crítico y criticado que «Filón—bajo forma de una carta de Agripa...—» (p. 315). Y así es. En el amplio contexto en que vienen las palabras citadas, Filón no hace más que reproducir una carta o documento de Agripa I, que coincidió con Filón en Roma cuando el asunto de la estatua de Calígula, y en el cual también intervino Agripa en favor de los judíos (Cf. *Anti.* XVIII, viii, 1, 7, etc.). A pesar de esta intervención de Agripa en el asunto, de la autenticidad literaria de esta carta o memoria, e. d. que sea de Agripa, que Agripa la compusiera es muy dudoso para muchos. Abel se contenta con decir, cuando historia el caso (*Histoire de la Pal.*, t. I, p. 447), que tal documento «debe mucho a Filón», lo cual, comparado con lo que ha dicho antes (p. 439, not. 1), parece significar que hay cosas en el documento de Agripa que son exclusivamente de Filón, de donde se sigue que tal documento no es, al menos en su totalidad, literariamente auténtico, e. d. que hay cosas en él, al menos algunas, que no salieron de él. También de las palabras de Abel en la nota dicha, se sigue que no la tiene, al menos en parte, por auténtica tampoco objetiva, históricamente, e. d. que refiere hechos que realmente no sucedieron o tal como sucedieron en cuanto a circunstancias y minucias, en lo cual concuerdan muchos autores (v. gr. H. Peter, C. Lattey, etc.). Y a

la verdad, del silencio de Josefo aquí al no decir nada de estos escudos, podría tenerse todo este episodio por pura invención de solo Filón o juntamente con Agripa, que suministraría materia, a la cual Filón, fundiéndola con la propia, inventadas ambas, dió forma literaria: la carta de Agripa.

Pero ¿se sigue de esto que nada de lo que en ella se dice sea realmente objetivo, conforme a la realidad? No parece en buena crítica. De que el libro de Jonás sea una ficción, no se sigue que ciertos datos, referentes a Nínive y otros lugares no sean verdaderos—a ellos se asen los partidarios de la historicidad total de este libro sagrado—. La Carta de Aristeas se tiene como apócrifa, es decir, como no del filósofo griego Aristeas, y también como ficción en cuanto al contenido, pero un crítico como el P. Vincent, no recusa su testimonio sobre topografía de Jerusalén y el Templo, etc. (Cf. *R. B.* 1909, pp. 563ss.). Y eso pasa en muchas novelas, que no son precisamente históricas: muchas cosas que en ellas se dicen de lugares, tiempos, usos, etc., tienen objetividad. Ahora bien, nadie ha dicho, ni tal vez pueda probar, que la supuesta carta de Agripa sea ficción absolutamente en todo, como nadie podrá probar que absolutamente todo lo que hay en el libro de Jonás o en el de Judit sea ficción, si bien esté encarnado lo objetivo en un todo que es una ficción, compuesta a veces por una tesis o causa ulterior a dilucidar o defender, etc. Difícil es a veces pescar en el lago de una ficción los peces que son realidad. Pero, si se trata de una ficción histórica, en vista de una tesis o defensa, el tener por inventado lo que sirve de suyo para tal fin, me parece acertado. Lo mismo que no tener por inventado lo que no sirve a tal fin. Se pone esto real para dar verosimilitud al todo, o, simplemente, porque siendo así objetivamente, al hablar de ello se dice aun sin pretenderlo como es, supuesto que se conozca. En la carta de Agripa no se ve que sirva para el fin hacer la ecuación del Palacio de Herodes y de la casa de los Procuradores, aunque sí sirva al fin de dicha memoria el decir que los escudos se pusieron en casa de los Procuradores, o en el Palacio, si era su morada. Por lo cual, decir que en esto la carta de Agripa dice la verdad objetiva, me parece más racional que lo contrario.

Así, pues, tenemos por objetiva la afirmación de la *Legatio ad Gaium*: Palacio de Herodes = Casa de los Procuradores.

Mas ¿de qué palacio se trata? Pues indicamos arriba que, según Josefo, la Antonia también era un palacio y lo fue de Herodes hasta que edificó el del O. o de la Puerta hoy de Jafa. El autor se inclina por la Antonia, y es lo que dice en 2), que vamos a ver.

A 2). Se dice que no consta que Filón reserve el nombre de Palacio al edificio de la Puerta de Jafa, como le reserva Josefo. Luego puede ser este palacio de Filón la Antonia, con la consecuencia que a todos se alcanza. Esto me parece una pura salida. Yo creo que nunca se podrá probar sin textos de Filón a la mano. Por eso creo también que la simple aserción del crítico nos lanza a una aventura, por eso mismo, porque ni hay más textos de Filón que este, ni sabemos por otros autores antiguos que

Filón diera el nombre de palacio tanto al edificio del O. como a la Antonia. Esto equivale a decir que lo que supone este argumento, a saber: la posibilidad de que Filón llamara también palacio a la Antonia es una posibilidad meramente teórica, o una posibilidad física o metafísica, no moral—la que debe entrar aquí en cuenta—; o mejor dicho, no hay base para que podamos decir que es posible como no sea física o metafísicamente, no moralmente—y de esta posibilidad debe tratarse aquí—, que Filón llame aula regia también a la Antonia. Esta posibilidad o posible moralmente debe apoyarse en hechos y datos humanos, filonianos. Nada sabemos de si el pueblo llamaba palacio a la Antonia. Se diría con más fundamento que seguía llamándola con el antiguo nombre de *Baris* o *Birtha* que la dieron los asmoneos (*Anti.* XV, xi, 4), al edificarla o reedificarla y ampliarla para residir en ella como en su palacio (Cf. *1 Mac.*, XIII, 47) o morada. Josefo no llama a la Antonia palacio, aunque dice que lo era, como la *Bịrtha* asmonea, y no la llamaban, sin embargo, palacio. De Filón nada podemos decir, pues, como hemos dicho, no hay más textos suyos que este, y faltan otros autores que aseguren que Filón alguna vez llamaba también palacio a la Antonia. Luego no hay base moral para decir que Filón, al menos, pudo llamar palacio a la Antonia.

Aún la afirmación esta: «Josefo reserva el nombre de palacio al de la puerta de Jafa», ¿tiene consistencia? Por lo que diremos, no parece que la tenga. Parece, asimismo, suponer que a la Antonia se la llama también corrientemente palacio. Lo cual no prueba el autor, pues no basta el decir que Josefo dice o describe la Antonia como un palacio magnífico, y que lo era realmente. Una cosa es que lo fuera, y otra el que se lo llamaran. Palacio era el Alcázar de Segovia en tiempo de la Reina Católica, y lo llamaban Alcázar, que ya tenía otra significación que palacio. Así que hay que probar efectivamente que Josefo, «por sus razones particulares», no da el nombre de palacio a la Antonia, y lo reserva al palacio del O. Pues sino lo más lógico, lo más fundamentado en hechos, aunque sean escasos y de poca firmeza, es que no la llama palacio porque nadie la llamaba así. Luego lo más cierto es que Filón en su texto entiende por palacio no la Antonia, sino el edificio de la Puerta de Jafa, edificado más para palacio que la misma Antonia. Y así identifica la residencia de los Procuradores con este edificio que corrientemente se llama Palacio de Herodes.

Lo que hemos llamado confirmación de la prueba, es decir, la falta del artículo ante casa = οἰκία (de los PP.) propiamente no se da como *confirmación* de la prueba, sino como prueba de que había más de una residencia de los Procuradores en Jerusalén; por consiguiente, sin que Filón se refiera claramente al Palacio de Herodes, no queda zanjada la cuestión de la única residencia de los Procuradores: unas veces sería *la Regia*, otras la Antonia. ¿Cuál fue en otros casos, como en la Pasión del Señor? Toda esta argumentación parece muy lógica. Mas si se prolonga hasta querer sacar la consecuencia, fundada, en último término, en la ausencia

de artículo οἰκία, a saber: que aquí se trata de la Antonia, que el palacio de que trata es ella, me parece esto más ilógico que lo otro lógico (6).

Pero preguntamos: ¿De la falta del artículo se sigue que Filón implícitamente diga que había varias residencias, corrientes y normales, por supuesto, de los Procuradores en Jerusalén? Todo depende del valor del artículo y de la ausencia de él ante una palabra. Por no hablar de la teoría, que ha de estar fundada también en la práctica, ateniéndonos a esa práctica o casos concretos no se puede hacer siempre mucho hincapié en la ausencia del artículo, pues algunas veces no le lleva una palabra en una frase paralela a otra en que esa misma palabra la lleva, y no se ve razón especial de esa diferencia, vgr. Lc. XL, 33, tiene «nadie encendiendo una lámpara... sino que la pone ἐπὶ τὴν λυχνίαν»; en cambio en VIII, 16 «...sino que la pone ἐπὶ λυχνίας» que significa propiamente no sobre un candelabro cualquiera o indeterminado, sino el que había en cada casa, el de esa lámpara. Lucas mismo que escribe I, 33 «regnabit ἐπὶ τὸν οἶκον 'Ιακωβ» (*Ib.* 69) tiene simplemente «ἐν οἴκῳ Δαυὶδ pueri sui». Y hablando de la casa de dos fariseos en que comió Jesús, de la primera escribe, VII, 36: «Y entrado (Jesús) εἰς τὸν οἶκον se recostó—acaso lleve artículo porque se habla de la casa a que ha aludido en la primera parte del v. diciendo «Le rogó un fariseo que comiera con él»—. En cambio, de la segunda dice, XIV, 1: «Como entrara Jesús εἰς οἰκίόν de un cierto fariseo...» En la cena de Betania, Mc. XIV, 3, dice «ἐν τῇ οἰκίᾳ de Simón», mientras Mt. XXVI, 4 dice «ἐν οἰκία de Simón». Cuando en estos casos se habla sin artículo de la casa de David, o del fariseo o de Simón, nadie dirá que esto supone que tenían varias casas, como tampoco lo supone la frase castellana «en casa del alcalde». Luego no hay ningún obstáculo a que la expresión de Filón «ἐν οἰκίᾳ de los Procuradores» se tome como la frase citada en castellano, pues es curioso notar que la frase de Filón no es una aposición a la primeras «en el palacio de Herodes, casa de los Procuradores» que entonces habría que poner artículo antes de casa, sino que es una frase paralela a la otra, de la que algo determina, a saber, que era residencia de los Procuradores. Es curioso también que la palabra sin artículo sea οἰκία que, como hemos visto en los ejemplos, se construye tantas veces sin artículo, lo cual indicaría que ya está bastante determinado el substantivo que carece de él, entre otras razones porque, *nisi aliter probetur vel dicatur*, es única, como la casa del alcalde, cuando decimos «en casa del alcalde». Además, lo mismo que esta expresión castellana, puede ser una frase adverbial con este sentido «donde

---

(6) En este sentido contienen verdad las palabras: El texto de Filón «no parece resolver la cuestión. La supone resuelta». Es decir, que afirmar que Filón habla de única morada de los Procuradores en Jerusalén es suponer lo que hay que probar (véase, no obstante, lo que diremos en el texto a continuación). Pero no contienen verdad si se refieren al palacio de Herodes, no a la Antonia. Es decir, que no es suponer resuelta la cuestión de si aquí habla o no del palacio de Herodes, sino que es un testimonio claro de Filón. Esto dice claramente, o al menos no hay razón seria alguna para dudar de que hable claramente del palacio de Herodes.

reside el alcalde», así la de Filón tendría este valor, y significaría sencillamente «donde residen los Procuradores». En lo cual no se puede uno apoyar para afirmar que supone Filón que tenían varias residencias en Jerusalén, si bien con esto, no se sigue tampoco que niegue Filón que, en algún caso particular, residieran en otra parte cuando venían a Jerusalén.

No me parece, pues, que se pueda uno apoyar en la falta del artículo delante de οἰκία para poder moralmente decir que Filón supone o alude a varias residencias ordinarias de los Pretores en la Ciudad Santa.

¿Y del argumento que resulta de que debe referirse a la Antonia, de que *la Regia* de Herodes en este lugar de Filón es la Antonia, porque así concluye la argumentación de Filón que es *a pari* o mejor *a fortiori*, qué?

Que si se trata del Palacio del O., se niega que no concluya, y se afirma que concluye hasta más *a fortiori.* El mismo autor admite que la fuerza de la argumentación de Filón está en el contraste entre el área judía por excelencia, el Templo, y el área romana, y no niega que el Palacio del O. fuera área romana—muy bien en ambos casos—. Luego que se trate de la Antonia o de *la Regia,* el argumento concluye, no hay duda: mandó quitar Tiberio los escudos votivos de su área romana, digamos de *la Regia* que era área romana; hay, por tanto, razón para que no se ponga la estatua en lugar sagrado (pues, por ser la Ciudad Santa (7), aún en área romana era una profanación poner escudos votivos—este es medio del argumento). Ya se ve que el argumento es no solo *a pari,* sino *a fortiori* y bastaba. Pero si se quiere hacer un argumento más *a fortiori,* creo sinceramente que lo es el de la carta ad Gaium, si se trata del Palacio del Oeste. Si aún en este Palacio, que no participaba de la Santidad de la Antonia por la vecindad de esta con el Templo, ni aun en un lugar totalmente profano no se debían poner los escudos, cuánto menos una estatua en el lugar santo del Templo! Luego tomemos los términos Palacio de Herodes en lo que parece su valor natural, por lo que vemos en otras partes, por ej., en Josefo (de cuya nomenclatura hablamos arriba). Omitimos discurrir sobre la naturaleza y efectos religiosos de los escudos.

A 3). Mas todo esto ¿qué vale? Demos que efectivamente Filón habla del Palacio de la Puerta de Jafa, y como residencia única ordinaria de los Pretores: ¿qué puede este testimonio de Filón contra la autoridad de Josefo, que dice o parece decir lo contrario, o al menos cosa diversa? Esta es la tercera debilidad, grave de veras, del texto de Filón, según nuestro autor.

---

(7) Tal vez escriba Filón «en la Ciudad Santa = κατὰ τὴν ἱερόπολιν», no tanto para decir que fue en Jerusalén, sino haciendo hincapié en «Santa». Por ser *Santa* la ciudad, los escudos en cualquier parte la profanaban, según la mente y argumento o base implícita del argumento de Filón. Dice, además, el lugar concreto en que se pusieron: el palacio de Herodes = el palacio del O, o la Antonia; ahora no interesa que sea uno u otro. Según esto, no veo que con esta concreción de lugar, que el autor llama «imprecisión», se siga que «Filón da la impresión de que 'ha oído algo'» (p. 317). Tampoco veo que, aunque haya visto los lugares, tenga Filón que concretar más.

Con perdón, por mi parte, creo que es más débil el argumento del autor porque son más débiles las bases del mismo.

Antes de pasar adelante, resumiendo el argumento y respondiendo a él, digamos que parecería extraño que los dos autores se contradijeran en eso. Supondría a alguno mal informado. Ciertamente no lo estaría Josefo. Luego lo estaría Filón. Un poco increíble que Filón no estuviera informado, o no lo estuviera exactamente, acerca de lo que se trata. Si se vieron en Roma Filón y Agripa y conferenciaron sobre el asunto de los escudos, como no puede racionablemente dudarse, algo bastante preciso pudo oír Filón de Agripa sobre lo que amañaba aquel en la carta, que acuñaba con el nombre de este. Además, tampoco es nada improbable, sino muy puesto en razón, admitir que el mismo Filón, como buen judío que demostró ser varias veces—por ej., en la ida a Roma a defender a sus correligionarios—, por muy abstraído *a materia sensibili*, como buen platónico y por muy metido en sus especulaciones y abstracciones alegóricas, no conociera *de visu* la Ciudad Santa. Ignoraría entonces la ecuación: *Regia* (de Josefo) = ¿casa o la casa de los Procuradores?

Al argumento del autor. Todo se funda en que Filón contradice a Josefo, o viceversa, o dice otra cosa, y en tal caso yo también pienso que hay que irse con Josefo. Pero para que Josefo contradiga a Filón, tiene que decir algo opuesto *de eodem subiecto et circa idem*, o algo que, sin oponerse, discuerde de él; incluso decirlo Josefo no tan claramente como Filón, sino confusa y oscuramente. ¿Pero dice simplemente algo Josefo del edificio residencial—usual se entiende—de los Procuradores? El articulista, resumiéndose, afirma sencillamente: «lo que varios textos del historiador judío no deciden» (p. 316), «lo que parece deducirse de los textos de este (Josefo)» (Ib.). De todo lo que hemos dicho *per longum et latum* parece seguirse que los textos II, III, IV, aunque hablen del Procurador en su residencia, son completamente neutros en sí mismos: en si mismos, o no atendiendo más que a ellos, se pueden entender del Palacio, y no es más probable que haya que entenderlos de la Antonia. En cuanto al texto I, no vale porque no habla de los Procuradores de que aquí se trata. El V—hechos bajo Gesio Floro—no hay razón ninguna perentoria para decir que el Palacio en aquella circunstancia fuera residencia ocasional, forzada solamente; luego habrá que tomar las palabras de Josefo en otro sentido. No se sigue con todo, digo un vez más, que Josefo afirme que era la única residencia, aun normal, de los Procuradores, o que niegue explícitamente que no residirían alguna vez en otra parte como caso excepcional, en la Ciudad Santa. Pero para probar todo esto —que había una residencia más de los Procuradores, o que podían alojarse en otra parte que la Regia excepcionalmente, o que se alojaron de hecho—hay que probarlo con argumentos que no se han aducido, y que no se sacarán de Josefo mismo o de este texto V.

En resumidas cuentas: Josefo dice que el Palacio era una residencia (al menos esto y ordinaria y bastante claramente) de los Procuradores (V), o no dice absolutamente nada acerca de dónde estaba, o cuál

era esa residencia (II, III, IV). ¿Dónde está, pues, la contradicción o divergencia con Filón?

Se dirá que, según mi interpretación de los textos, no dice nada, pero sí según otra. ¡Un βῆμα que disuelva este litigio!

No creemos, pues, que el autor haya probado que no se pueda en buena ley entender el texto de Filón del Palacio del O. con tanta y más razón que de la Antonia. Ni que el testimonio de Filón choque contra el de Josefo.

Ni creemos que haya probado lo que intenta en su crítica de todos estos textos.

Entonces todo su trabajo, ¿es inútil? No lo creo, sinceramente. En la crítica que hace hay dos cosas: una, las razones de los adversarios, si las dan, para probar que dichos textos hablan del Palacio de Herodes, no de la Antonia. A veces, a estas razones mete buenas cuñas, o pone buenos reparos, como cuando, en el episodio de Ventidio Cumano, observa que no iría éste sin su escolta a la Antonia, si fue o tuvo que ir desde *la Regia*. Tiene también buena parte de crítica en el de Sabino. Otra, los mismos textos que critica, o su crítica. En cuanto a esto, si insuficiente para lo que se propone, la creo suficiente para demostrar que estos textos, con su luz propia, es decir, con la que arrojan de sí, sobre todo los II, III, IV, no arguyen que se refieran a *la Regia*. Yo añadiré que ni a la Antonia. Por lo tanto, para ver a cuál se refieren, si se refieren a algún lugar en concreto, la luz ha de venir de fuera de estos textos, de otros de Josefo mismo y de otros autores, aunque no hablaran del Pretorio de Jerusalén. Se sigue de esto que no hay que citar estos textos en favor de Pretorio = Palacio (ni Pretorio = Antonia) sin más, como si estuviera claro que por sí solos los identificaran.

En esto, a mi juicio, no se excede ninguna mesura. Se excede sí cuando de esos mismos textos, aun del IV de nuestro trabajo—reintegración de los ornamentos sagrados (vide, p. 314: «Resumamos. Según Benoit...»)—, el autor concluye que los textos, si prueban algo, prueban, desde luego, que la residencia oficial del Procurador era la Antonia (vide, p. 315). Esto me parece exorbitante. Creo que de tanto estirar las cuerdas se le han roto, y la conclusión que saca está desconectada de las premisas.

En el presente y enojoso trabajo no se ha tenido el propósito de probar que el Pretorio fuera el Palacio, o la Antonia, sino sólo (ya lo hemos apuntado varias veces) intentar hacer ver que la crítica, las razones del articulista, no convencen, no concluyen eficazmente, con certeza o probabilidad. No ha probado que es imposible o improbable que los textos no se puedan entender en otro sentido que el dado por él.

Más aún; probado con esa luz de fuera, que se requiere, que los textos de Josefo no se pueden entender más que de *la Regia*, queda todavía en pie la localización del Pretorio de Pilato, donde fue condenado el Señor, localización por la cual se discute el lugar de la residencia de los Pretores en Jerusalén. Habrá que oír, con toda ecuanimidad y con

ausencia de prejuicios de cualquier género, amén de argumentos que prueben con más fortuna que los criticados a los Evangelistas, testigos especiales en esta cuestión. Actualmente cada cual les lleva a su campo.

Después de todo esta cuestión es más de piedad que de ciencia o doctrina. Porque se determine inconcusamente cuál fue en este caso el Pretorio—la Antonia o *la Regia,* o viceversa—ni tenemos diferente doctrina en la narración que de los hechos en el pretorio hacen los Evangelistas, ni el sentido de los mismos aparece más claro—no se conocen bien los dos lugares tenidos como Pretorio—, ni críticamente son más verosímiles los hechos que los Evangelios dicen haber sucedido en un Pretorio.

S. Reyero, O. P.

Avila, mayo 1962.

INFORMACION

Escuelas y Métodos exegéticos (XXIII Semana Bíblica Española)

El año 1962 marca el 23 aniversario de la Semana Bíblica Española, que el Instituto «Francisco Suárez», de Teología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, organiza para el fomento de la investigación bíblica. La Semana ha distribuido su tarea en sesiones matutinas y vespertinas, dedicadas las primeras a la lectura de los trabajos y comunicaciones presentados, y las segundas, al diálogo y discusión sobre los mismos entre los profesores de Sagrada Escritura.

El tema central, previamente señalado, fue: Escuelas y métodos exegéticos modernos.

I.—Escuelas y métodos exegéticos modernos.

La amplitud y rica variedad de ponentes, que enumera el programa de sus trabajos, era ya la primera garantía del éxito.

Todas las líneas modernas de investigación exegética han sido evocadas y estudiadas; algunas han sido aplicadas.

El R. P. SEBASTIAN BARTINA, H., de la Facultad Teológica en San Cugat del Vallés, se ocupó de las distintas escuelas arqueológicas, cuyos trabajos más que resultados precisos, frecuentemente discutibles, han ofrecido nuevas vías de aproximación a la inteligencia de los textos de la Sagrada Escritura.

El R. P. ALEJANDRO DIEZ MACHO, M. S. C., catedrático en la Universidad de Barcelona, estudió en su ponencia: Filología y exégesis, diversos temas de filología que interesan vitalmente la exégesis, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Entre ellos, el tema del nombre y su significado entre los antiguos, el tema de las etimologías nominales y reales, el istijdam o doble acepción literal de una frase o palabra. Las abreviaciones, las lecturas dobles, el tema del Logos y del Espíritu Santo; la recuperación del texto primitivo por crítica textual o por retrotraducción.

El R. P. LUIS ALONSO SCHÖKEL, S. J., catedrático en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, en su trabajo: El método ortográfico y epigráfico en el A. T., pone de relieve la suma importancia que tiene el conocimiento de la ortografía antigua y la estructura arcaica de la lengua en la inteligencia del texto. Dada la evolución del vocabulario y de la gramática hebrea, muchas de las anomalías no son tales más que en función de la gramática de una determinada época; de ahí que en muchos casos se puedan deducir conclusiones más importantes conociendo los dialectos y el lugar de procedencia de los textos, que corrigiendo los mismos. Para los textos poéticos, como los oráculos de Balaam, se puede esperar mucho de estos estudios. El P. Schökel se sirvió de las aportaciones W. F. Albright, Fr. M. Cross, D. N. Freedman y W. L. Moran.

Otras corrientes exegéticas, que se interesan más que en la expresión escrita de los textos en la tradición oral que ha suministrado el material antes de la redacción definitiva, se vieron representadas en la semana bíblica por el R. P. RICARDO RABANOS, C. M., del Seminario Misionero San Vicente de Paúl, en Santa Marta (Salamanca), en su ponencia: Los profetas y los salmistas en la escuela cúltica. Los trabajos de esta escuela han llevado a interpretar los libros en función de la liturgia y no solamente de acuerdo con el desarrollo literario.

Sin compartir el escepticismo a que pudiera inducir esta escuela con respecto a los criterios literarios, hemos de agradecerla las aportaciones interesantísimas que ha dado sobre la tradición oral, factor importantísimo en la historia del texto sagrado.

La semana bíblica se ha hecho eco también de otras nuevas orientaciones de trabajo, tal como el método de las formas. Estaba previsto un estudio del movimiento o escuela de la «Gattungsgeschichte» en la investigación del A. T., en una ponencia, no leída del M. I. Sr. Dr. D. JOSE PEREZ CALVO, canónigo Lectoral de Burgo de Osma y catedrático en el Seminario Conciliar.

Las deficiencias de esta escuela, que condena la exégesis dogmática en nombre de la exégesis histórica, no observando que el dogma descubre las verdades eternas enseñadas por un Dios, que se revela en la contingencia de la historia, aparecen más manifiestas cuando se aplica su método al Nuevo Testamento. No obstante sus excesos, la escuela de la «Formgeschichte» ha dado un impulso vigoroso a la crítica evangélica. El método en sí, reducido a una medida sana, es también reconocido y utilizado más y más por los investigadores católicos. El M. I. Sr. Dr. D. ANTONIO GIL ULECIA, canónigo dignidad de Tesoro de Zaragoza, tuvo una ponencia sobre: El método de las formas aplicado a los relatos evangélicos de la Pasión. Episodios de alcance teológico, como la Pasión, no pueden ser iluminados solamente a la luz de los problemas que se planteaba la Comunidad; hay que descubrir a través de ellos la presencia de un ser que vivía todavía en la Comunidad, la actividad de un ser que en ciertas circunstancias había indicado que estaría con ellos para siempre. Existe, sin duda, creación literaria, pero hecha a partir de un acontecimiento histórico o de una sentencia referida por algún testigo.

No basta haber reconocido, clasificado y justificado las unidades presinópticas, es necesario tratar de reconstruir su historia: la evolución de las unidades en el curso de la tradición y su fijación por escrito en los evangelios. Donde termina el método de las formas (Formgeschichtliche Methode) empieza el método histórico-redaccional (Redaktionsgeschichte), tema abordado por el R. P. SANTOS DE CORREA, O. F. M., Cap. del Colegio Mayor de Sagrada Teología de los Padres Capuchinos de León, en su ponencia: El método histórico-redaccional (Redaktionsgeschichte) en los evangelios sinópticos.

Para esta escuela el centro de interés primordial reside no ya en la historia de la formación del Evangelio (Formgeschichte), sino en la historia de la redacción de los Evangelios (Redaktionsgeschichte). Los evangelistas, más que autores, en el sentido hodierno de la palabra, serían primero «redactores» de un material puesto a su disposición, que ellos sin embargo han clasificado y ordenado, no tanto al servicio de un historicismo que responda a nuestro concepto científico de historia, como en función de la fe. La aceptación de esta nueva perspectiva nos lleva a hablar de una teología específica de cada evangelista, de una teología de Marcos, de Lucas y de Mateo. No deberíamos oponer más las escuetas noticias históricas de los sinópticos al evangelio «teológico»

de San Juan; todos ellos serían testigos teológicos de los hechos y palabras transmitidos por Jesús.

Esta proyección de la fe sobre la historia no sólo no enturbia necesariamente el dato histórico, sino que puede incluso esclarecerlo en su sentido más auténtico y profundo. Sólo así podemos entender mejor también el Evangelio de San Juan. El R. P. JUAN LEAL, S. J., catedrático en la Facultad Teológica de Granada, nos hizo ver cómo gana inmensamente la lectura del IV Evangelio situado en esta perspectiva de la fe de su autor. En su ponencia: El clima de la fe en la «Redaktionsgeschichte» del IV Evangelio, estudió el clima de la fe como factor literario y como norma de interpretación; la última parte de su trabajo la dedicó al estudio de la problemática suscitada por este criterio de la fe y la historicidad. El IV Evangelio nos presentaría una exploración de los acontecimientos históricos hecha con la mirada profunda de la fe, que capta los pensamientos de Dios ocultos en la materialidad terrestre de los precedentes históricos.

Con el estudio del R. P. PABLO LUIS SUAREZ, C. M. F., del Teologado Claretiano en Salamanca, sobre: La escatología como sistema exegético bíblico, quedaron estudiadas las principales corrientes exegéticas actuales.

Al final se imponía una visión de conjunto, que expusiera las relaciones entre los diversos métodos; fue la síntesis final hecha por el R. P. ALONSO SCHÖKEL, H.

II.—Temas libres.

La selección previa de un tema central no ha empobrecido la Semana, ya que, junto a las diez conferencias reseñadas bajo el tema central, se han seleccionado otras nueve conferencias de tema libre, permitiendo a los especialistas, o bien presentar un aplicación práctica de un determinado método exegético, o bien descubrir el velo sobre los trabajos a que actualmente se dedican.

El primer tema libre, a cargo del R. P. ALEJANDRO DIAZ MACHO, La exégesis judía como herramienta de la exégesis cristiana, nos recuerda cómo el judaísmo ortodoxo, y en parte el conservador, mantienen, a través de los siglos, una exégesis del Viejo Testamento—la exégesis rabbanita—que continúa la exégesis farisaica. Estudia las discrepancias radicales—que no son pocas—entre tal exégesis y la cristiana, y da ejemplos típicos de cómo el desconocimiento de la exégesis rabínica ensombrece muchos puntos tocados por la exégesis cristiana.

El doctor don VICENTE VILAR HUESO, Pbro., Rector de la Casa de Santiago en Jerusalén y catedrático en el Seminario Conciliar de Valencia, disertó sobre: El Salmo 24, unidad literaria y ambiente histórico. Expuestas las opiniones de las distintas escuelas sobre dicho salmo: Buttenwieser, Gunkel, Mowinkel, Weiser, Kraus y Podechard, pasa a estudiar la lexicografía y estilo de ambas partes del salmo. Se pregunta después la posibilidad de un influjo extranjero y pasa a estudiar la concepción teológica de Divinidad v. 1 y 7, para concluir con el género literario, la utilización cúltica, ideología y datación del salmo.

El R. P. OLEGARIO GARCIA DE LA FUENTE, O. S. A., catedrático de Sagrada Escritura en el Real Monasterio de El Escorial, expuso el tema: «Buscar a Dios» en el Nuevo Testamento. En un estudio claro y erudito comienza haciendo un balance terminológico de los verbos: daras, biqqes, sahar en el texto masorético, y de sus correspondientes en la Versión de los LXX y en la Vulgata. Prepara el punto central de su ponencia «Buscar a Dios» en el Nuevo Testamento, estudiando el tema «Buscar a Dios» en las distintas etapas de su

evolución: 1) Búsqueda de Dios y «consulta» ritual; 2) Búsqueda de Dios y deberes cultuales: el santuario como lugar de encuentro con Dios; 3) Pobreza de espíritu y búsqueda de Dios: los anawim y los doresim; 4) Conversión y búsqueda de Dios; 5) Búsqueda de Dios y religión: el hombre piadoso y la búsqueda de Dios.

El doctor don EMILIO OLAVARRI, Pbro., presentó la comunicación: Nuevas noticias históricas sobre Moab en el siglo VIII a. de J. C.

Presenta el documento ND. 2773 de Nimrud, su datación, su contenido y las interpretaciones propuestas por Saggs, Albright y Donner. En un segundo apartado estudia la discusión de los nombres Aya-hur, Ezazu, Dabilaya y Gidrraya. Termina explicando el trasfondo político-geográfico del documento concerniente a Moab en el siglo VIII a. de J. C.

El doctor don JUAN GUILLEN, Pbro., ofreció el tema: Nuevas aportaciones a la idea del «sábado». Dividió su ponencia, en la que estudia el origen hebreo de esta institución, en cuatro apartados. I. Etimología. Sentido neutro. Sentido religioso. II. Relación entre «Siete», «Sapattu» y «Sabbat». III. Antigüedad premosaica. IV. Moisés y el sábado: 1) Formación apodíctica del precepto sabático. 2) Ambiente que representa el Decálogo. 3) Relación entre el precepto del sábado y la circuncisión, respecto a la antigüedad del primero.

El doctor don ANGEL GONZALEZ, Pbro., habló sobre: El rocío del cielo. El rocío como fenómeno natural, el rocío en la climatología regional de Palestina, el rocío en los textos de la Biblia.

El R. P. JOSE ALONSO DIAZ, S. J., de la Pontificia Universidad de Comillas, disertó sobre el tema: El bautismo de fuego anunciado por el Bautista y su relación con la profecía de Malaquías. Dividió su trabajo en cuatro apartados: I. Algunas interpretaciones del «bautismo de fuego». II. La cuestión crítica procedente de la diferencia entre Marcos y los otros dos sinópticos. III. Trasfondo literario de la frase «bautizar con fuego». IV. Conclusiones recapitulatorias.

Finalmente cerró la serie de temas libres el muy ilustre señor don JOSE M. GONZALEZ RUIZ, Canónigo Lectoral de Málaga, estudiando: La autoridad eclesial en la epístola a los gálatas. Dividió su trabajo en tres partes, en las que estudió el carácter colegial de la autoridad eclesial, su aspecto jerárquico y la dialéctica del mando. Acostumbrados a oír hablar de la obediencia, sorprendió en algunos la doctrina de San Pablo en su epístola a los Gálatas, interpretada por don JOSE M. GONZALEZ RUIZ sobre el saber mandar.

No podríamos cerrar esta reseña de la XXIII Semana Bíblica Española sin una nota necrológica, que enluteció a los semanistas. Una muerte inesperada arrancó del mundo exegético una personalidad en plena madurez, al Ilmo. y Rvmo. Dr. D. TEOFILO AYUSO MARAZUELA. Quiso obsequiar a los semanistas con una comunicación, en la que aportaba un nuevo testimonio de gran valor de la Vetus latina. Su trabajo no fue leído. Los semanistas dedicaron una oración por su eterno descanso.

Terminamos esta pequeña crónica en la esperanza que la aparición de los trabajos presentados dentro de la colección que viene publicando el Instituto nos permita apreciar más en detalle las aportaciones científicas y personales de estas reuniones de estudio. La desproporción entre las dimensiones de los trabajos y el tiempo disponible para leerlos, así como el consecuente tono, un poco improvisado, de algunas de las discusiones vespertinas, no nos proporcionó tal satisfacción.

P. SANSEGUNDO, O. P.

Teología del Episcopado

(Reseña de la XXII Semana Española de Teología)

Organizada por el Instituto «Francisco Suárez», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, se celebró la «XXII Semana Española de Teología». Presidió las sesiones el Dr. Enciso Viana, obispo de Mallorca. Los actos tuvieron lugar en el aula magna del C. S. I. C., Medinaceli, 4, del 17 al 21 de septiembre de 1962.

En el saludo a los semanistas, el Dr. Joaquín Blázquez, secretario del Instituto, señaló la oportunidad del tema—rico, profundo, vivo—de la Semana, incrustado, como una proa saliente, en un clima preconciliar de máxima expectación.

Una de las cuestiones más palpitantes es, en efecto, la de las relaciones del Episcopado con el Primado Supremo del Sucesor de San Pedro. En los ambientes teológicos el anuncio del Vaticano II ha reavivado los sondeos de la ciencia eclesiástica en busca de precisión y claridad en torno y en el cogollo de la teología del episcopado. La bibliografía «episcopal» de los últimos años revela a las claras el interés y la feracidad de ese campo.

Los trabajos de la Semana, encomendados a expertos especialistas en la materia, obedecen—dijo también—al más riguroso método teológico; no caben en ella las aventuras ni las demagogias del pensamiento, sino la serena exposición y discusión del tema a la luz de las fuentes de la teología. El afán constructor es principio de base de las «Semanas». Competencia y dedicación señalan la tónica en la vertiente de los participantes.

El desarrollo de la Semana comprendía dos sesiones diarias: una matutina, en la que tres o cuatro ponentes disertaban sobre cuestiones concretas; y otra vespertina, en la que se discutían, a mesa redonda, los problemas. La primera sesión era pública; la segunda, reservada a profesores. La concurrencia a unas y otras, dentro de sus propios límites, fue verdaderamente numerosa: índice claro del interés que el tema entrañaba.

A continuación vamos a ofrecer a nuestros lectores una breve reseña de los trabajos leídos y discutidos, como anticipo de la publicación de los mismos, que, Dios mediante, hará, en fecha próxima, en un volumen de tomo y lomo, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

El P. Luis Arias, O. S. A., profesor en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, abordó directamente, en la sesión inaugural, el tema Episcopado y Papado. Después de fijar la documentación que hoy tiene a mano el teólogo, resumió su trabajo en los siguientes términos: Nos enfrentamos con un grave

problema: el de las relaciones entre el Papa y los obispos. Dejaifve sostiene con buenas razones la necesidad de que el Concilio Vaticano II retome en consideración este tema, apenas esbozado en el Concilio Vaticano I; este Concilio es la fuente de toda la eclesiología católica moderna, pero se interrumpió cuando estaba en vías de estudio el «esquema» De Ecclesia, en el que se intentaba precisar la cuestión Episcopado-Papado.

Los poderes de los obispos, añadió el ponente, no se diferencian, desde ciertos puntos de vista, del poder papal. Rahner, Ratzinger, Herbert, Ashuf, Xiberta, etc., se han esforzado en una solución teológica.

Como sucesores de los Apóstoles, por derecho divino, los obispos deben participar de la solicitud y vigilancia del Papa. Bajo su autoridad suprema se configura el Colegio Episcopal, al que Cristo confió su Iglesia, confiriéndole la triple misión de enseñar, consagrar y dirigir. Se puede atribuir, concluyó, a los obispos una plenitud de potestad y de misión de tendencia universalista, limitada no por la esencia del poder, sino por la pluralidad de los que la ejercen. No son, pues, dos plenitudes específicamente diversas. En una palabra: la comparación de los poderes papales con los poderes episcopales hay que hacerla a base de una «universalidad de hecho»—la del Papa—y una «universalidad de tendencia»—la de los obispos.

Seguidamente, el P. Bernardino de ARMELLADA, O. F. M., Cap., profesor en el Estudio Teológico de Padres Capuchinos de León, desarrolló un amplio análisis de la Teología bíblica del Episcopado. He aquí las ideas más relevantes de esta ponencia: Partiendo de que el objeto de la Teología bíblica es poner de relieve las ideas teológicas de la Sagrada Escritura según su contexto íntimo, se pueden trazar los rasgos más definidos del ordenamiento eclesiológico en el Nuevo Testamento mediante el estudio del Colegio Apostólico, de los «apóstoles volantes» y de los jefes residenciales de las iglesias. La organización jerárquica de la Iglesia aparece delineada en lo esencial en esos tiempos apostólicos, cuyo contenido se atisba a través de ese triple sujeto de los poderes eclesiales y se proyecta, normativo y exigente, hacia el futuro de la Iglesia. Por tanto, un análisis de la tarea episcopal a la luz de la Sagrada Escritura ha de centrarse en estos tres puntos: 1.º) La potestad apostólica de los doce elegidos por Jesús, incluído también San Pablo; 2.º) Los poderes concedidos a los delegados de los apóstoles, verbigracia, a Timoteo y Tito; 3.º) La función sedentaria de los jefes locales de cada iglesia, llamados indistintamente presbíteros y obispos.

El tercer tema—La sucesión de los apóstoles en la Iglesia primitiva—corrió a cargo del P. Justo COLLANTES, S. J., profesor de la Facultad Teológica S. J. de Granada. Comenzó por establecer el hecho de que la Iglesia es la realidad de los últimos tiempos, como portadora de la revelación y como institución perenne e inmutable. En ella se mantiene un perfecto equilibrio entre lo temporal y lo eterno, entre tiempo y eternidad.

Precisamente por desvirtuar uno de esos dos elementos pueden sostenerse concepciones sobre la Iglesia, como la de Cullmann, que pervierten su misma esencia. En el apostolado se reflejan esos dos elementos en una duple forma de permanencia: la sustitución de persona a persona y la cooptación. Judas fue sustituído por Matías; Pablo fue cooptado. Esas dos fórmulas representan la permanencia del apostolado, en una quietud definitiva, tangente a la eternidad, y la sucesión personal, como aportación ineludible del tiempo. También en la Iglesia primitiva, a medida que las circunstancias la hacen considerar reflejamente la cuestión de principios, testimonia esa misma doctrina: Hege-

sipo, Ireneo, Tertuliano son testigos de mayor excepción de la sucesión en el apostolado, subrayando de una manera precisa la sustitución de persona a persona, que es el tributo de lo temporal. En Hipólito, en cambio, más que la sucesión aparece la cooptación. Por uno o por otro camino—sucesión, cooptación—la fórmula se realiza en los obispos desde los orígenes mismos de la Iglesia.

Cerró la sesión de la mañana el P. Crisóstomo de PAMPLONA, O. F. M. Cap., con un tema libre: Un problema trinitario relacionado con el «yo» humano de Cristo: ¿se aman con amor mutuo el Padre y el Hijo?

La segunda jornada se dedicó preferentemente al estudio del constitutivo formal del episcopado en cuanto «sacerdocio» y en cuanto «colegio». Los trabajos del primer día constituían una cala horizontal y vertical en las fuentes; los del segundo, una elaboración teológica sobre esos pilares para perfilar las esencias constitutivas y funcionales del episcopado.

Al P. Bernardo G. MONSEGU, C. P., tocó la exposición sobre EL CONSTITUTIVO FORMAL DEL SACERDOCIO EPISCOPAL. Un problema, como él dijo, de tanto relieve ecuménico y cuya solución tanto podría ayudar para un feliz encuentro con nuestros hermanos separados. Destaca, en primer lugar, la constitución jerárquica de la Iglesia. El fundamento de su Iglesia no lo puso Cristo sobre un principio objetivo—gracias, don, Escritura...—, sino sobre una persona. Sobre el fundamento de los Apóstoles y de sus sucesores es como Cristo instituyó y constituyó a su Iglesia. Por tanto, no es lo carismático y pneumático lo constitutivo, sino lo autoritario y lo jurídico. La Iglesia como sociedad descansa ante todo sobre la potestad de jurisdicción, cuyo centro está en el Papa. Lo jerárquico y lo personal no pueden nunca pasar a segundo plano en la consideración del ser y la estructura de la Iglesia de Cristo. Esto se aplica tanto al Papa con relación a la Iglesia universal, como al obispo respecto a su diócesis particular. El episcopado es verdaderamente la forma de la grey cristiana: forma gregis.

La potestad episcopal por excelencia, por la que son y se dicen propiamente pastorales, entrando a participar de la potestad regia de Cristo—prout Rex—, es la potestad de jurisdicción que les compete vi officii.

Ahora bien; la jerarquía episcopal se hace sacra y sacerdotal por el Sacramento del Orden; pero es autoridad y jurisdicción por la misión recibida de Cristo para regir la grey. El episcopado tiene como atributo esencial la potestad de ordenar; como función primordial, la de regir una iglesia. Ambas cosas le competen por derecho propio y divino. En consecuencia: el constitutivo formal del episcopado consiste en la preeminencia jurisdiccional que, por derecho divino y vi officii, corresponde a aquellos miembros de la comunidad cristiana que reciben la misión apostólica de regir la grey cristiana como sucesores de los Apóstoles; preeminencia jurisdiccional que, dado el carácter de sacro principado de la monarquía cristiana, está suponiendo o exigiendo la unción sacerdotal, la plenitud sacerdotal de los que así rigen, la unción por la que son capacitados no solo para consagrar el cuerpo de Cristo y los ministros del culto, sino también ordenados regular y connaturalmente a ser los rectores del pueblo cristiano o Cuerpo Místico de Cristo. Sin los obispos ni existe ni puede ser gobernada la Iglesia de Dios.

El Dr. Antonio BRIVA, Pbro., profesor en el Seminario Conciliar de Barcelona, estudió la CONSTITUCION Y FUNCIONES DEL COLEGIO EPISCOPAL. Inició su discurso con una vista panorámica del planteamiento del problema en la teología contemporánea, refiriéndose principalmente a los enfoques más en

boga—el episcopado en relación con el Papa, el Primado a través de la concepción eclesiológica ortodoxa, la sucesión apostólica, etc.—, de los que apuntó sus ventajas y sus fallos. Luego se detuvo en la consideración de los datos dogmáticos como punto de partida: la colegialidad del magisterio ordinario en el Concilio Vaticano I, la posible colegialidad del magisterio solemne en el mismo Concilio, la infalibilidad del Concilio y la infalibilidad de la Iglesia. De esos datos se desprende una primera noción del Colegio episcopal.

En una segunda parte analizó la doctrina católica acerca de las responsabilidades universales del obispo, de modo especial la que se refiere a los obispos y la sucesión apostólica y la que anida en las grandes encíclicas misionales.

De estos análisis sacó las conclusiones: a) Perenne contemporaneidad del Colegio Episcopal; b) La participación en el mismo pastoreo de Cristo: in nomine Christi pascunt et regunt; c) La función de la comunión y la dependencia; d) El carisma veritatis certum y el influjo del Espíritu Santo; e) El papa, presidente y constituidor del Colegio Episcopal.

En un terreno análogo, pero más funcional o dinámico, se centró la ponencia del Dr. Alfredo GARCIA SUAREZ, del Opus Dei: FUNCION LOCAL Y FUNCION UNIVERSAL DEL EPISCOPADO. Analizó, en primer lugar, la naturaleza de la potestad por la que cada obispo rige su diócesis, poniendo de relieve sus características de ordinaria e inmediata, notas en que se resume la razón específca de la episcopalidad. Los poderes episcopales no son una mera delegación de los poderes papales, por lo cual el obispo diocesano no es un vicario del Romano Pontífice, sino que es sujeto de una responsabilidad propia, que, subornidada al Papa, ejercita in nomine Christi.

Estudió, a continuación, la función universal del episcopado, atribuyéndola no a los obispos singulares, sino al cuerpo episcopal. Existen, dijo en la Iglesia actiones colegiales del Papa y los obispos—resoluciones conciliares, actos del magisterio ordinario disperso, etc.—. A esas acciones debe corresponder un órgano de gobierno y magisterio, cuya esencia sea colegial. Pero, comoquiera que la estructura autoritativa eclesial que pone las actiones colegiales no es sino la estructura permanente que rige la Iglesia, dedúcese que la esencia de esta es colegial. Por esta vía establece el colegio episcopal, deteniéndose luego a considerar bajo esa luz los actos docentes y de jurisdicción del Papa solo y las actividades del episcopado monárquico.

Por fin, subrayó el conferenciante las interrelaciones existentes entre la función local y la función universal del episcopado, precisando la íntima unión que se da entre las implicaciones de la Iglesia universal en la iglesia local, por una parte, y, por otra, las conexiones entre primado y episcopado, expresión visible de la realidad interior del Cuerpo Místico de Cristo.

Terminó la sesión el P. Antonio QUERALT, S. J., de la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés, con la lectura de un tema libre: PROMESA Y PACTO (Ensayo de conexión de fe y sacramentos).

La tercera jornada se dedicó a ilustrar la historia de la teología episcopal. Los aspectos que se tocaron entrañaban una incordinación profunda con el tema central.

La primera ponencia corrió a cargo del P. Antonio M. JAVIERRE, S. D. B., profesor en el Pontificio Ateneo Salesiano de Torino. El enunciado era: EL OBISPO, PROBLEMA CRUCIAL ECUMENICO. Dividió su trabajo en dos partes. En la primera—parte analítica—sintetizó los puntos culminantes de la historia del movimiento ecuménico—Edimburgo, Ansterdam y Nueva Delhi—, así como las diversas tendencias que germinan en el interior de ese mundo ecumenista. El

«episcopado» aparece como uno de los temas fundamentales del ecumenismo; la misma teología católica del episcopado refleja a veces esa inquietud.

En la segunda parte—sintética—se fijó en el enclave vital del problema del episcopado en el ecumenismo. La idea quicial de la teología ecumenista es el concepto y la realidad del «misterio». El «misterio» se concreta en el «episcopado». Y este, a su vez, es el centro de todas las divergencias entre los pensadores ecumenistas. Por eso han abierto las barreras, orientándose por una más sana metodología, especialmente a partir de Nueva Delhi. El ponente mostró, de cara al futuro, un moderado optimismo, basado fundamentalmente en dos motivos: la inserción, en el Consejo Mundial de las Iglesias, del Consejo Internacional y Misiones; y la creación del Secretariado para la unión de los cristianos.

Concluyó: «Hubo un tiempo en que culparon a los teólogos de alimentar divisiones que el pueblo fiel no sentía. Creemos llegada la hora de mostrar al mundo que los teólogos son factores destacados de unidad. Porque, siendo privilegio suyo meditar la palabra divina, no pueden resbalar indiferentemente sobre las vibraciones conmovedoras del suspiro supremo de Cristo ante el primer Colegio Episcopal: Ut unum sint.»

Después el Dr. Vicente PROAÑO, Pbro., profesor del Seminario Conciliar de Burgos, disertó sobre: CONCIENCIA DE LA FUNCION EPISCOPAL EN LA IGLESIA PRIMITIVA. En primer término hizo un detenido análisis de las «fuentes»—Didagé, San Clemente, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, el Pastor de Hermas, etc.—; en segunda instancia, presentó una elaboración teológica de los datos contenidos en esas «fuentes», ricas en afirmaciones y conceptos sobre las funciones episcopales. Destacó cómo de ese análisis se desprendían las prerrogativas episcopales de herederos de los poderes apostólicos, maestros de la comunidad, jefes de la misma con funciones de santificar, gobernar y regir, así como la conciencia de la colegialidad y de la responsabilidad que tenían no solo sobre sus iglesias locales, sino también sobre la Iglesia universal.

Por similar sendero caminaba el estudio del P. Laureano ROBLES, O. P., del Estudio General de Valencia, que presentó el pensamiento de San Isidoro, típico río caudal en el que confluye la tradición y los pareceres de los Padres, recrecido siempre con la aportación personalísima del autor de las Etimologías.

Por fin, el P. Pedro de ALCANTARA, O. F. M., del Colegio de San Buenaventura de Quaracchi, expuso la FUNCION ECLESIAL DEL OBISPO EN LA PRIMITIVA ESCOLASTICA HASTA ALEJANDRO DE HALES. Arrancando del testimonio de las «auctoritates»—el «Ambrosiaster, San Jerónimo, los decretistas, etcétera—, que sirven de base a los teólogos de la primera Escolástica, glosó el pensamiento de Hugo de San Víctor, el de Honorio y Esteban de Autum, el de Pedro Lombardo y, de manera especial, el de Alejandro de Hales. El influjo del Pseudo-Dionisio aparece claramente perceptible en esa primera teología escolástica sobre el obispo, ensalzando su dignidad y sus funciones; pero no ejerce menos influencia San Jerónimo. Estamos, pues, en los albores de la teología del episcopado, con sus líneas maestras y sus claroscuros evidentes.

También se cerró la jornada expositiva con la lectura de un tema libre: CLAVE TEOLOGICA PARA LA INTELIGENCIA DE LA ECLESIOLOGIA PROTESTANTE, por el Dr. Pedro R. GABAS, Pbro., Catedrático en el Seminario Conciliar de Barbastro.

La cuarta serie de ponencias abordó, como tema específico y dominante, la cuestión del ejercicio de los poderes episcopales. En primer término, el P. José CAMPELO, O. F. M., del Estudio de Santiago de Compostela, ambientó jurídicamente el problema con su estudio sobre el ORIGEN DE LA POTESTAD EPIS-

COPAL DE ORDEN Y DE JURISDICCION. Previas unas ideas generales sobre la razón de ser, la institución, la naturaleza del cargo y de las potestades episcopales, se detuvo en el análisis del origen remoto y próximo de las potestades de orden y de jurisdicción. El problema cardinal está en determinar el origen próximo de la potestad de jurisdicción. El ponente refirió los distintos pareceres de los autores; y luego expuso su propia opinión en los siguientes puntos escalonados: 1) Presupuesta comunión con la Iglesia y con su cabeza visible; 2) Potestad radical del Romano Pontífice; 3) Legitimidad de las antiguas colaciones metropolitanas y patriarcales del cargo episcopal; 4) Legitimidad de la reserva papal de la institución de diócesis y de obispos; 5) distinción entre la colación del cargo episcopal y la de sus poderes; 6) dificultades y posibles soluciones teóricas y prácticas.

En segundo lugar los semanistas escucharon la lectura del trabajo MAGISTERIO ORDINARIO TANTO EN EL PAPA COMO EN EL COLEGIO EPISCOPAL, del P. Miguel NICOLAU, S. J., profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca. La aclaración del concepto de los dos magisterios—expresión de una potestad ordinaria que, por la manera y circunstancias en que se ejerce, recibe la denominación de ordinario y extraordinario—fue objeto de una glosa inicial, antes de aplicar la distinción al ejercicio de ese magisterio tanto en el Papa como en los obispos.

El magisterio ordinario del Papa se puede conocer contraponiéndolo al «extraordinario»; el Papa lo ejercita de diferentes maneras; la liturgia es un poderoso órgano del magisterio ordinario. Pero, inmediatamente, al hilo de estas nociones se engarzan las siguientes interrogantes problemáticas: Todo lo que es objeto de un magisterio ordinario del Papa, ¿es también objeto de un magisterio auténtico?; todo lo que es objeto de un magisterio ordinario auténtico, ¿es también objeto de un magisterio infalible?; el magisterio del Papa como obispo de Roma, ¿es magisterio infalible?

También el magisterio ordinario de los obispos se puede conocer contraponiéndolo al magisterio «extraordinario» que pueden ejercer; este es el magisterio conciliar ecuménico, que es infalible y perentorio en lo que definen de fe o como doctrina que necesariamente hay que tener. El magisterio episcopal ordinario, ejercitable de muy variadas maneras, fue, a continuación, considerado en cuanto magisterio auténtico y en relación al respeto que merece. Hay casos en que el magisterio ordinario de los obispos es infalible, a saber: si, concordes con el Magisterio universal de toda la Iglesia, enseñan una doctrina como de fe.

La tercera ponencia, que versó sobre EL SUJETO DE LA INFALIBILIDAD CONCILIAR, estuvo a cargo del P. Joaquín Ma. ALONSO, C. M. F., del «Claretianum» de Roma. Después de fijar el sentido, la dificultad, la actualidad y las limitaciones del tema, expuso en resumen la historia del problema, junto con una síntesis crítico-doctrinal, para arribar a las siguientes conclusiones: 1.ª) «En la Iglesia no existe más que una sola y suprema Potestad Sacra, poseída por el Vicario de Cristo. Esta potestad no puede derivarse ni participarse en cuanto tal. Debe, sí, 'comunicarse' por voluntad de Cristo, asumiendo al cuerpo episcopal disperso o reunido en Concilio. Esto se realiza a modo de información: el Papa, cabeza de la Iglesia, es una verdadera causa informante del cuerpo eclesial, no una mera condición de su integralidad. El Papa entra siempre en funciones formalmente activas.

2.ª) La infalibilidad es aquella especial asistencia del Espíritu Santo, prometida por Cristo, que se realiza concretamente: en el Romano Pontífice como Cabeza de la Iglesia, en el Cuerpo Episcopal, en el conjunto de los fieles. La in-

falibilidad del Romano Pontífice es tan personal que no puede ser ni derivada, ni participada, ni comunicada. Respecto de la infalibilidad del Cuerpo Episcopal y de los fieles, el Romano Pontífice se ha más bien como un supuesto constitutivo formal, que como una causa; su presencia es necesaria para que la asistencia se realice orgánicamente en la Iglesia.

3.ª) En este sentido nuestra terminología matizada puede ser: existe en la Iglesia un solo sujeto de Suprema Potestad: el Romano Pontífice. Existen en la Iglesia múltiples sujetos sobre los que se ejerce la asistencia de infalibilidad.»

Terminó la sesión matinal el P. José Ma. DELGADO, O. de M., del Monasterio de Poyo (Pontevedra), que trató de EL EJERCICIO DE LA FUNCION DE MAGISTERIO Y LA EXPLICITACION DE LOS HUMANOS CONCEPTOS. Analizó el hecho de la «enseñanza del mensaje revelado» a la luz de las implicaciones que contiene por razón de la conceptuación humana y fórmulas del lenguaje en el que enseña y es enseñada. «Desde este punto de vista es idéntica la función del magisterio en el Papa, Concilio, Obispo, jrarquía inferior y en el laicado.» Después estudió la conceptuación humana y su manifestación en palabras: la función magistral, dijo, en el terreno religioso, hecho primitivo, exige el vínculo de la palabra entre maestro y discípulo. Por fin, en una tercera instancia, habló «De lo implícito a lo explícito en el ejercicio de la función magistral». Distinguió varias fases sucesivas de la revelación—patriarcal, mosaica, profética y evangélica: la eclesiológica es una continuación de las anteriores—en las que se puede descubrir un patente ejercicio de la función magistral. «El proceso de explicitación se explica mediante 'elementos relativos' nuevos, que dan un nuevo valor al juicio, y no por la imposición autoritaria del magisterio.» Dicho proceso queda enmarcado por una doble zona intuitiva y entraña un carácter provisional, lo mismo que el magisterio, provisionalidad pareja a la de la fe; es permanente y estable lo intuitivo intelectual y afectivo, «que culmina en el estado de término».

La quinta y última jornada se dedicó principalmente al estudio de la teología del episcopado en su dimensión pastoral. Abrió la sesión el P. Alvaro HUERGA, O. P., profesor en «Angelicum», de Roma, con el trabajo MISION PASTORAL DE LOS OBISPOS. El término pastoral, apuntó, tiene una doble acepción: en su sentido más ancho y genérico equivale a «episcopal»; en su significado concreto se aplica para designar la dedicación de los obispos a la tarea de apacentar la grey. Esta tarea puede estudiarse desde tres perspectivas: la canónica, la teológica y la histórica.

En cuanto a la perspectiva canónica o jurídica, el «Codex» del derecho eclesiástico vigente, que decanta tantos siglos de tradición y de experiencia, ofrece un esquema claro sobre la misión pastoral de los obispos, esquema tan perceptiblemente entroncado con la teología y tan acorde con el magisterio ordinario de los últimos Papas, que con tan gozosa y responsable insistencia han urgido su praxis. En el próximo Concilio Vaticano II, en cuanto hoy nos es posible saber de su programa, se estudiarán, más que los principios de esa pastoral, los métodos, a fin de hacerlos más ágiles y más adaptados a las necesidades características de nuestro tiempo.

Por lo que atañe a la perspectiva teológica, los teólogos, al filo de sus análisis y reflexión sobre los datos contenidos en las «fuentes», han elaborado y engastado en el edificio indiviso de su ciencia el torreón o la cuestión «de munere episcoporum». La misión pastoral aparece nítidamente precisada en esa arquitectura. Es como la clave de bóveda, la causa finalizante del ser episcopal. La estética—el dogma, pudiéramos decir—del episcopado, su esencia y existencia mismas están en tensión de su dinámica pastoral; esto equivale, en palabras

más llanas, a afirmar que el ser episcopal y, por tanto, sus derechos y prerrogativas, entrañan un orden profundo al hacer; la finalidad pastoral invade y preside toda la concepción tomista del episcopado. El Doctor Angélico, que halló embarazo para fijar algunos puntos dogmáticos de la teología de los obispos, camina siempre con paso expedito y firme en el esbozo de los deberes pastorales que les incumben.

La perspectiva histórica, empero, nos pone en contacto con un drama frecuente: el concepto ideal de «obispo-pastor» convertido en carne viva de «obispo-señor». Numerosos datos y textos ilustran abundantemente este tercer aspecto de la cuestión. Los teólogos y escritores espirituales españoles del siglo XVI —a los que el disertante se refirió con más detención—contribuyeron poderosamente a refrescar ideas y a crear clima pastoral; el enfoque sereno de los problemas álgidos del momento desde robustas bases teológicas es en ellos fecundo. Muchas de sus tesis—remozadoras de la mejor tradición eclesial—fueron homologadas en Trento. Y se encarnaron en una legión de obispos, honra y prez de la Iglesia española, hitos luminosos siempre de la solicitud pastoral del autético obispo.

Después ocupó la cátedra el P. Argimiro TURRADO, O. S. A., profesor del Colegio Agustiniano de Roma, que disertó sobre EL EPISCOPADO Y LOS SACRAMENTOS, ESPECIALMENTE LA EUCARISTICA, COMO SUCESO ECLESIAL. Subrayó, al empezar, que el tema debía ser enfocado en un plano teológico positivo. Luego explicó los conceptos, tan caros a la teología hodierna de algunos sectores, de la «Iglesia» como misterio y sacramento del Cristo glorioso y como sociedad de culto en sustitución de Israel y de la creación. En un segundo apartado analizó las funciones del sacerdocio en la vida sacramental de la Iglesia. Y en un tercero centró su estudio al obispo y a la Eucaristía como «suceso eclesial». El obispo, puso de relieve, es el centro de ese «suceso eclesial» en torno a la Eucaristía, eje de toda la vida sacramental del Cuerpo Místico. En las conclusiones hizo una alusión a los Congresos Eucarísticos Internacionales, en los que resplandece, «a escala universal», esta realidad eclesial de obispos, sacerdotes y fieles de rodillas ante la Eucaristía.

A continuación, el Dr. Nicolás LOPEZ, Pbro., profesor en el Seminario Conciliar de Burgos, desarrolló el tema LA DISTINCION ENTRE OBISPOS Y PRESBITEROS. Estudió, de una parte, el estado de la cuestión en el Magisterio; y, de otra, la doctrina de las fuentes, especialmente de la Patrística y de la liturgia. Para terminar con estas palabras: «Después de un paciente análisis de la patrística y de los más antiguos movimientos litúrgicos, se llega a la conclusión de que entre obispos y presbíteros no existía distinción en cuanto a sacerdotes; pero el obispo es superior por su poder de gobierno, que es de derecho divino y le ha sido concedido mediante la consagración episcopal».

Cerró la sesión el P. Manuel GARCIA MIRALLES, O. P., del Estudio General de Valencia, con un trabajo sobre EL EPISCOPADO COMO ESTADO DE PERFECCION. Después de concretar el concepto de estado y la diferencia que de ellos existe en lo espiritual, se detuvo en el concepto de estado de perfección, señalando los que pertenecen a él, según la conocida concepción y explicación tomista del problema. El interés del tema, añadió, está condicionado a la celebración del próximo Concilio Ecuménico, más disciplinar que dogmático. En consecuencia, parece ser que más precisa la magna asamblea católica de prelados santos, aunque la ciencia ilumine los derroteros que han de encauzar esa santidad eclesial para operar una mayor renovación espiritual en el seno de la Iglesia, que revierta en la sociedad actual.

A través de la anterior reseña se habrá notado la variedad y riqueza del

temario de esta XXII Semana Española de Teología. Quizá hubiese sido más orgánico, aunque también menos espontáneo, agrupar con mayor cuidado las ponencias en ese pentagrama que, de propia cosecha, hemos sugerido como factum de las cinco jornadas: 1.ª Análisis y cala en las fuentes de la teología del episcopado; 2.ª) La elaboración teológica sobre el constitutivo formal del episcopado en cuanto «sacerdocio» y en cuanto «colegio»; 3.ª) Historia de la teología episcopal; 4.ª) El ejercicio de los poderes episcopales; y 5.ª) La dimensión pastoral del episcopado.

Evidentemente hubo, de un lado, interferencias y repeticiones; de otro, a algunos aspectos no les cupo turno. Pero no cabe duda que el tema central sensibilizaba uno de los aspectos más vivos y acuciantes del momento teológico actual. En las discusiones vespertinas «a mesa redonda» daba la sensación que se estaba sometiendo a una conferencia «al vértice» un talón de Aquiles de la Iglesia. La tónica general de la Semana ha sido el alto nivel científico, la seriedad y la serenidad de los teólogos españoles. En verdad no desdecían de la mejor tradición—gloriosa tradición—del pensamiento teológico hispano. La fidelidad al Magisterio, el paciente análisis de las «fuentes», la construcción robusta, el fervor serenamente apasionado por el tema han sido cualidades dominantes y perceptibles. Sin concesiones al irenismo de algunos «ultras» famosos de la teología extranjera. Ni siquiera las peregrinas teorías del connacional Amor Ruibal arraigan, como se vió en la disputa ocasionada por la ponencia del P. Delgado, que claramente apuntaba por esos derroteros.

Quizá el conjunto de esos trabajos no será un «avance» en la teología del episcopado; quizá esté menesteroso de homogeneidad. Lo primero no se pretendía; lo segundo es comprensible. Pero sí creemos que esta Semana supone un afán de profundidad en la teología del episcopado y una aportación de claridad, de luz serena, de robustez teológica católica. Como verá el lector cuando se publique el volumen colectáneo de las ponencias.

A. HUERGA, O. P.

VI Semana de estudios josefinos

(Avila, 28-31 de agosto 1962)

El día 28 de agosto y apenas apagados en la ciudad de Avila los aplausos que cosechó el legado pontificio para las fiestas cuatro veces centenarias de la Reforma Carmelitana, se celebró la VI SEMANA DE ESTUDIOS JOSEFINOS, proyectada con anterioridad teniendo en cuenta precisamente este acontecimiento. De ahí que se diera al temario de la Semana una doble vertiente: una netamente teresiana, que pretendía hallar los orígenes de la devoción y doctrina de Santa Teresa con relación a San José, y otra en que se estudiaban las analogías más destacadas entre la Mariología y la Josefología.

El señor alcalde de Avila había cedido generosamente el salón de Actos del «Asocio de Avila y su Tierra» y en él comenzamos a las diez de la mañana de ese día con las preces de costumbre y un breve saludo del P. Presidente, en que principalmente se resaltaron las circunstancias de la celebración de la Semana.

Más abajo resumimos el contenido de las ponencias separadamente. Ahora nos interesa hacer constar otros datos de interés para nuestros lectores. En una de las sesiones, el P. Secretario de la SIAJ dió lectura a las numerosas adhesiones de obispos españoles, encabezadas por las de tres cardenales y el Nuncio de S. S., a esta nuestra Semana, así como a varias altas de socios protectores de la Sociedad por parte de nuevos jerarcas. Se cursó un telegrama al Papa, al que contestó con otro, leído en la última sesión por nuestro presidente.

El mismo Padre Presidente comprendió que el mejor obsequio que podía hacer a los semanistas era facilitarles la visita íntima a los lugares teresianos y, si bien estaba anunciada en lo que presentan de aspecto exterior, se consiguió de la Nunciatura apostólica en España el permiso debido para visitar las clausuras de los conventos de la Encarnación y de San José, donde Santa Teresa viviera tantos años y tan relacionados con la expansión definitiva de la devoción a San José.

Esto ocurría la mañana del día 31, último de la Semana y que comenzó con una misa rezada en la capilla de la Transverberación de la iglesia de la Encarnación en sufragio del llorado primer secretario de la SIAJ y célebre josefólogo, P. Bonifacio Llamera. A mediodía, los semanistas se reunieron en comida íntima y a los postres el P. Alcántara, O. F. M., en nombre de todos los asistentes, rindió un cariñoso homenaje a nuestro fundador y actual presidente, al que contestó el homenajeado con palabras de agradecimiento y exaltación de la unión y colaboración que reina en el seno de nuestra Sociedad, así como la entrega y dedicación al estudio de la ciencia de San José.

La sesión de la tarde, última de la Semana, estuvo presidida por el Excmo. Prelado de la Diócesis, que felicitó a los asistentes y a todos los componentes de la SIAJ por la labor de seriedad, competencia y elevación que él había podido apreciar en la sesión y que auguraba días de esplendor a la teología y devoción de San José.

* * *

Como es sabido, cada dos años y organizados por la sociedad Ibero-Americana de josefología, tienen lugar las Semanas de estudios josefinos que, con seriedad y elevación muy notables, van descubriendo nuevos aspectos en la difícil ciencia de San José. Por coincidir esta VI Semana con el IV Centenario de la Reforma Carmelitana se celebraron en Avila (28-31 de agosto) y sus estudios han tenido una doble vertiente: positiva y especulativa. La primera dedicada a realzar los influjos doctrinales, ambientales, etc., en la devoción singular de Santa Teresa a San José o a estudiar la aportación de su Reforma a la Josefología. El segundo aspecto de la Semana se centró en el análisis de las analogías doctrinales en San José y la Virgen y posibles conclusiones para las ciencias de ambos. Ya se habían estudiado en Semanas anteriores los grandes principios de la teología josefina: paternidad, matrimonio, relaciones con la Encarnación y Redención... Ahora, como queriendo revisar puntos de partida fundamentales, se ha profundizado en las analogías entre los capítulos fundamentales o principales de la Mariología y de la Josefología.

I

1) El P. José A. Cifuentes, profesor del teologado franciscano de Guadalupe, estudió las INFLUENCIAS FRANCISCANAS EN LA DEVOCION DE SANTA TERESA A SAN JOSE. Hizo resaltar la honda raigambre que la teología y el amor a San José tienen en la Orden Seráfica, haciendo un recorrido muy documentado por nombres y doctrinas al respecto. Respondiendo al tema de la ponencia, analizó la devoción a San José en los grandes maestros de Santa Teresa: Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo y San Pedro de Alcántara. Descartada como imposible la influencia del primero y del último en el josefinismo de Santa Teresa, se afirma como mucho más probable la de Laredo. Así resulta del hecho de que no pudo leer otra cosa en castellano que motivara tal devoción; de los puntos de contacto del cap. 6 de la «Vida» con la josefina del franciscano, etc.

2) El P. Bartolomé M. Xiberta, O. C., ofreció un breve e interesante estudio sobre la devoción y la teología del Carmen con relación a San José. Como su finalidad era el llegar a conclusiones acerca del influjo posible en Santa Teresa, se ciñó en su exposición a los años anteriores a la Santa. Estudió más detenidamente la manifestación litúrgica de esta devoción que, a pesar de las escasas noticias, a partir del siglo XV tomó carta de naturaleza en la Orden Carmelitana. La fiesta litúrgica de San José que comenzó con rito simple, pronto se elevó y así se mantiene hasta fines del siglo XV. Y la presencia del oficio y la misa en los breviarios y misales carmelitanos tiene una importancia extraordinaria, porque son los que debió usar Santa Teresa e influirían en ella en la medida en que se alimentó espiritualmente en las fuentes litúrgicas.

3) El P. Efrén de la Madre de Dios, O. C. D., disertó sobre las POSIBLES INFLUENCIAS AMBIENTALES EN SANTA TERESA. Tras un análisis de los

datos abundantes y a veces curiosos referentes al pueblo, costumbres, clero, liturgia, culto de aquel tiempo, llega a su conocida postura de un influjo, positivo y decisivo del ambiente que rodeó a Santa Teresa y que pudo ser a la vez un determinante histórico y una explicación de su devoción a San José.

4) El P. Isidoro de San José, O. C. D., leyó su conferencia que versaba sobre LA DOCTRINA DE LA PATERNIDAD JOSEFINA CON RELACION A CRISTO, EN LA REFORMA TERESIANA. Después de presentar una visión muy completa y detallada de la producción josefina del Carmen Reformado, expuso la concepción de los autores estudiados acerca de la Paternidad de San José. Fue el suyo un estudio directamente bebido en las fuentes y las conclusiones, en temas incluso que parecen tan modernos como el primer principio de la josefología, por ejemplo, fueron sorprendentes.

5) El P. José de Jesús María, O. C. D., estudió a su vez LA DOCTRINA DEL MATRIMONIO DE SAN JOSE Y PRIVILEGIOS DERIVADOS EN LA REFORMA TERESIANA. Su trabajo integrado por los datos conseguidos en una investigación de autores en gran parte manuscritos, se fijó en la personalidad, desposorios, edad de San José, luego desarrolló la validez, licitud y esencia del matrimonio de San José, tal como aparece en los autores Carmelitas de todos los tiempos. De los privilegios, solo se fijó en los que podían decir una relación particular con el Matrimonio para terminar insistiendo en lo eficiente de esta prerrogativa de San José para sus relaciones con los misterios de la Encarnación y Redención. Como colofón, ofreció la curiosa visión espiritual y hasta mística con que nos sorprenden los escritores del Carmen Reformado cuando hablan de este singular privilegio.

6) El P. Lucinio del Santísimo, O. C. D., trataba por tercera vez, y como siempre, bajo distintos aspectos y sin repetir testimonios, de la DOCTRINA DE LA PATERNIDAD ESPIRITUAL DE SAN JOSE EN LA REFORMA TERESIANA. Como este capítulo es, doctrinalmente muy reciente, insistió en que a falta de una elaboración teológica de esa paternidad espiritual, la paternidad teresiana es, en cambio, un esplendoroso argumento en favor de una relación de paternidad-filiación entre San José y las almas, confirmado por esos cuatro siglos que han confirmado la experiencia que Teresa hizo clásica al denominar al Santo «mi verdadero padre». A lo aportado en conferencias anteriores, el autor añadió dos nuevas comprobaciones en la presente: la interpretación josefina de toda la historia teresiana y la presencia de San José en la ascética y la experiencia mística. Los textos bellos y abundosos, son suficientes para probar que esta paternidad se ha de llamar «Paternidad Espiritual».

7) El P. Felipe G. Llamera, O. P., inició las ponencias de aspecto especulativo y directamente teológico, disertando sobre EL PRINCIPIO DE ANALOGIA, SU VALOR TEOLOGICO Y APLICACION DE ESTE PRINCIPIO A SAN JOSE. El tema era básico y arduo y el P. Llamera se remontó al estudio de la analogía del ente siempre respaldado en textos de Santo Tomás que patentizaban la solidez del trabajo para deducir después aplicaciones a la ciencia de San José.

8) Por lo esencial de los puntos tratados por el P. Francisco de P. Sola, S. J., transcribimos todo el esquema de su ponencia acerca de la PERMANENCIA DE JOSE Y MARIA AL ORDEN HIPOSTATICO. Distinción entre unión hipostática y orden hipostático. Se pertenece a este por varios conceptos: a) cooperación a la unión hipostática; b) dignidad relacionada con este orden; c) orientación de la persona. En consecuencia: a) María cooperó física e inmediatamente a la unión hipostática al ofrecer la materia de la humanidad de Cristo. Cooperó moralmente al dar su consentimiento a la Encarnación. San José cooperó m e d i a n t e la Virgen, como esposo de ella; y m o r a l m e n t e con su paternidad y asen-

timiento. b) La dignidad de María y de José es superior a la de filiación adoptiva, que da la gracia: por eso está también en un orden superior al de la gracia. c) Tanto María como José, por el decreto de su predestinación, están finalizados por la Encarnación-Redención. Luego están INTRINSICAMENTE orientados al orden hipostático.

Conclusión: tanto María como José pertenecen intrínsecamente al orden hipostático por la relación intrínseca de su persona; están en grado diverso, porque ha sido diversa su cooperación a la misma unión. A ambos se les debe un culto distinto de los demás santos; un culto que corresponda al orden en que están, se le podría llamar de hiperdulía (si queremos conservar el nombre de dulía para el culto de los ángeles y santos); y se habría de buscar una fórmula para designar la distinción entre María y José dentro de este orden(p. e., protihiperdulía para la Virgen y simplemente dulía para San José).

9) MATERNIDAD Y PATERNIDAD ESPIRITUAL era el título de la ponencia del P. Pedro de Alcántara Martínez, O. F. M. Legitimado el método de partir de la Maternidad espiritual de María para precisar analógicamente el contenido de la Paternidad espiritual de San José, se describen brevemente los diversos aspectos o títulos de la Maternidad y sus respectivos fundamentos. Aplicados a San José y excluidas una eficiencia moral en la Encarnación y una cooperación directa de la redención objetiva (corredención en sentido estricto) se demuestra que su paternidad consiste en un influjo en la redención subjetiva concretado en una intercesión universal de las gracias y en una probable distribución de las mismas (amén de una causalidad ejemplar de la vida cristiana), que le sitúan en un lugar preeminente entre los miembros del cuerpo místico y que se funda en la dignidad sobrenatural y en el cúmulo de gracias subsiguientes a su calidad de verdadero padre de Cristo y en una destinación especial, hecha por Dios, a dichas funciones.

10) El P. Marciano Vilanueva, C. M. F., abordó el problema de la VIRGINIDAD DE MARIA Y DE JOSE partiendo de los datos de la Escritura. Establece la autenticidad e historicidad del pasaje lucano de la Anunciación y refutó las dificultades que se han propuesto contra el propósito de perpetua virginidad, y en el último apartado analizó el significado de esa virginidad abogando por la creencia de que la concepción virginal (dentro del género literario de narraciones de infancia) es una prueba de la grandeza excepcional, de la mesianidad del nacido. En una segunda parte sacó las conclusiones referentes a San José. Probó que para ser esposo de la Virgen había de ser siempre virgen y que sin esta virginidad nunca hubiera sido asociado al matrimonio con María y paternidad sobre Jesús. Acerca de esta paternidad se inclinó a pensar que San José fue necesario para que el Verbo Encarnado cumpliese las profecías que le hacían «hijo de David». María no le haría descendiente de David. La paternidad de San José pone algo real y positivo en Cristo: su ascendencia davídica. Por eso San José es imprescindible—por sí mismo y no mediante María—en el orden concreto de la Encarnación del Verbo.

11) El P. Manuel Garrido, O. S. B., presentó un trabajo verdaderamente modelo de investigación y lo mejor que por el momento se conoce acerca de la ASOCIACION DE MARIA Y JOSE EN LA LITURGIA. Con multitud de textos, fruto de una labor ingente, y procedentes de todos los lugares y tiempos, el ponente pudo ofrecer conclusiones riquísimas acerca del matrimonio real, paternidad, voto de virginidad, de la cualidad de Custodio y Protector de la Virgen y de Cristo y gracias derivadas de esta asociación. El P. Garrido que ofrece una panorámica que arranca del siglo XIII, presentó textos que parecen eximir a San José del pecado original. Otros le consideran como sacerdote, y el autor

deduce de ellos que tanto María como José, guardadas las distancias, tienen participación especial en el sacerdocio de Cristo en orden a su misión en el plan de Dios, que no es ni la del sacerdocio de los fieles, común a todos los cristianos, ni la del sacerdocio jerárquico. Finalmente presentó textos que consideran a San José, en virtud de esta asociación, como investido de una realeza y un poder de intercesión mayor que el de los otros Santos.

12) El Dr. D. Laurentino Herran, Pbro., en su estudio ASOCIACION DE MARIA Y JOSE EN LA LITERATURA ESPAÑOLA; ofreció una visión amena y completa de esta presencia de San José, que es bastante tardía, ya que hasta Gómez Manrique no figura el Santo con nombre propio. Luego, ya en el siglo XV, con Fr. Ambrosio de Montesino, al hacerse populares los Villancicos de Navidad, San José no falta nunca en esa literatura navideña que culmina en la obra de Lope, sobre todo en sus «Pastores de Belén», la mejor colección de villancicos y donde ya San José ha adquirido el puesto que su dignidad requiere. Entre tanto se había hecho sentir el apostolado de la Madre Teresa en el florecimiento esplendoroso de San José. Así aparece en Bonilla, Guillén y, sobre todo, en Josef de Valdivieso, cuyo poema a San José es una josefología completa con atisbos y explicitaciones teológico-poéticas de la asociación de San José a la Virgen, en virtud de lo cual es conducido a poetizar en torno a la Asunción de San José a los cielos. Y cierra el ciclo barroco la figura de sor Juana Inés de la Cruz con los villancicos en la fiesta de San José, que exalta la gran dignidad del esposo de María y padre por ello del mismo Dios. El ponente renunció al estudio de la figura de nuestro Santo en la literatura romántica y moderna.

13) La conferencia del Dr. Miguel A. García Guinea, director del museo prehistórico de Santander, versó sobre LA ASOCIACION DE MARIA Y JOSE EN EL ARTE. A base de proyecciones, hizo resaltar la concepción de innumerables artistas en torno a las relaciones de los dos castos esposos, desde la versión gótica de aquella visita de novios, pasando por los desposorios, bodas, viaje a Belén, etc. Exuberante en datos, gracias a este recorrido se pudo apreciar la presencia de San José en los tiempos, desde las concepciones bizantinas (antes en las Catacumbas), las románicas—catalanas sobre todo—, el gótico más expresivo, renacimiento, barroco, y romanticismo.

14) El P. Angelo di Gesú María, O. C. D., italiano y socio agregado de nuestra sociedad, leyó una comunicación originalísima y sugerente sobre UN DOPPIO CENTENARIO, constituido por una parte por la escritura de la autobiografía teresiana y por la fundación del primer monasterio en honor de San José, por otra. Ambas cosas se prestaban a originalísimas consideraciones, que tomaron vida en la pluma del P. Angelo. Este, especialista en cuestiones renacentistas, comparó la creación de la figura de San José por la Santa en su Vida y en lo que esta tiene de influjo literario y espiritual, a la creación de Beatriz por Dante, de El Quijote, por Cervantes, etc., aunque siempre con las diferencias lógicas y sin salirse de este plano del influjo de las grandes obras de la literatura mundial.

15) El P. Sebastián Bartina, S. J., en su ponencia de tema libre EL MATRIMONIO DE SAN JOSE Y EL CANTAR DE LOS CANTARES, partió del hecho de que el matrimonio del Santo es algo capital en su ciencia. Estudió este matrimonio (como contrato y como vínculo, pero más en el primer sentido) a la luz de las instituciones del antiguo Oriente Próximo, en cuya corriente doctrinal o cultural estaba englobado el pueblo judío, para analizar después la constitución del contrato matrimonial en la Biblia y en el judaísmo. Después, con originalidad y exactitud, estudió el modo concreto de realizarse este matrimonio en el Cantar de los Cantares subrayando la esencia y el modo del

contrato, el consentimiento de la esposa y el amor mutuo de los esposos y aplicándolo válidamente a la historia de San José, aunque el último aspecto, naturalmente, sublimado y purificado. De todo ello, cerrando el estudio, sacó conclusiones decisivas para la josefología.

16) El P. Angelo Battistón, C. S. J., socio italiano agregado de la SIAJ, con la opulenta documentación en él característica, leyó una bella memoria en torno a la devoción de San José, pero expresada a base de la consagración del mes de marzo al Santo Patriarca. Es sabido que el P. Battistón es uno de los más decididos investigadores del culto josefino.

17) Otra comunicación a esta Semana fue la de D. Federico Ratera, muy ligado a las obras del templo expiatorio de la Sagrada Familia de Gaudí, en Barcelona. En páginas breves y sugestivas puso de relieve la presencia de San José en la arquitectura única del gran Gaudí. Insistió en el simbolismo, en la presencia aislada y asociada... todo interesantísimo por relacionarse con una obra como esta de la Sagrada Familia.

NOTAS: Es característica muy destacada de la celebración de nuestras semanas la viva y respetuosa controversia que se desata animadamente tras cada ponencia, con el interés puesto en ir contribuyendo paso a paso a la Josefología. En esta VI Semana, respecto de los temas llamados positivos, no hubo sino petición de aclaraciones y de concreciones respecto de la doctrina del Carmen Descalzo sobre la paternidad josefina y el Matrimonio.

Las discusiones se centraron principalmente sobre las ponencias:

1) Del P. García Llamera, por parecer a muchos que se había detenido con fruición en la exposición de la doctrina filosófica de las analogías y había concedido menos atención a la aplicación de esta doctrina a San José, razón primordial de su ponencia. De ahí que fueran muchos los semanistas que pidieron al ponente aclaración a puntos para ellos oscuros.

2) A algunos parecieron maximalistas las conclusiones del P. Solá y se abrió viva discusión: a) acerca de su afirmación de que la pertenencia de San José al orden hipostático era «intrínseca», pero el ponente contestó contundentemente que San José tenía que estar «dentro» del orden hipostático o no estaba de ninguna manera, con lo que todos quedaron conformes. Nótese que hasta ahora se venía sosteniendo que San José pertenecía al orden hipostático «extrínsecamente». El ponente distinguió perfectamente entre unión hipostática y orden hipostático. A la primera es extrínseco San José, no así al segundo. b) También suscitó controversia su aseveración de que a San José no se le podía atribuir culto de «protodulia», pues ello significaría que San José está en el mismo plano que todos los ángeles y santos. No lo está, ya que todos ellos pertenecen al orden de la gracia y San José al Hipostático; luego debe sacársele también de aquel orden en su culto. De ahí la propuesta del P. Solá de atribuir a San José culto de «hiperdulía». Sus razones fueron aceptadas.

3) Por el contrario, las conclusiones y razonamientos del P. Alcántara parecieron minimalistas. Para él no se puede hablar de «paternidad espiritual josefina», ya que esta paternidad no es todavía demostrable. Hubo muchas opiniones en contra, si bien todos reconocieron que este punto doctrinal de San José debe ser dilucidado con tiempo y cautela.

4) Al P. Villanueva se le objetó que la paternidad josefina sobre Jesús no podía depender del consentimiento a reunirse de nuevo con María, aceptando así el hecho consumado. Se le opuso que, en este caso, San José no tuvo influjo alguno sobre la Encarnación del Verbo, ya que este hecho fue anterior al referido consentimiento de José. La solución fue que, desde el consentimiento de José en el matrimonio con María, existía ya en realidad un asenso im-

plícito de San José a lo que Dios ordenara sobre aquel matrimonio. El consentimiento explícito de San José se dió al debido tiempo, conforme a la doctrina tradicional.

5) El P. Bartina, de manera incidental, dió como probada escriturísticamente la asunción de San José a los cielos, cosa que hizo del sentir común del pueblo cristiano. Varios semanistas, y más concretamente el P. Alcántara, opinaron que esta doctrina no estaba clara ni era del común sentir de los fieles. A ello se contestó que era opinión casi unánime en la teología josefina.

Los resúmenes de las ponencias están redactados por los mismos autores que las pronunciaron.

Angel Luis IGLESIAS, C. SS. R.
Secretario de la SIAJ.

En el IV Centenario de la Reforma Carmelitana

Entre los muchos actos tenidos en esta ciudad de Avila con motivo del IV Centenario de la Reforma Carmelitana, son dignos de mención en nuestra revista dos: una Semana Teresiana, consistente en una serie de conferencias pronunciadas casi todas ellas por el rector del Seminario, señor don Baldomero Jiménez Duque; y la VI Semana de Estudios Josefinos, organizada por la Sociedad Ibero-Americana de Josefología.

I La Semana Teresiana

La Semana Teresiana comenzó el día 6 de agosto con la primera conferencia del doctor Jiménez Duque, que, como todas las restantes, tuvo lugar al atardecer en el Teatro Principal, siendo muy concurrida.

Primera Conferencia: «La idea y la realización de la fundación de San José»

«La Reforma fue una corazonada de Dios» y Santa Teresa el instrumento, que después de una larga preparación fue recogiendo cada vez más consciente y detalladamente la voluntad divina a este respecto.

Primero la Santa es monja en el convento de la Encarnación. Su vida allí fue un largo «juego de ajedrez» entre Cristo y su alma, que se entrega definitivamente a Dios en 1554, cuando ha triunfado el Rey.

Siendo monja de la Encarnación Santa Teresa, tiene lugar la estancia allí de doña Guiomar de Ulloa, más tarde una de sus principales amigas y sostén en la cuestión de la Reforma.

En 1560 tiene los primeros contactos con San Pedro de Alcántara. A finales de agosto de ese mismo año la ocurre la visión del infierno, que la hizo sentir «un ímpetu extraordinario de aprovechar almas». Luego, como de una manera casual, en una charla entre amigas en su propia celda, surge la idea de una fundación de un convento reformado, cosa que la Santa acoge con cariño.

Una voz misteriosa la anima a emprender tal fundación, aunque a su natural la disgustaba, por encontrarse muy bien en la Encarnación y pensar que allí podía santificarse también. Lo consulta con el Padre Ibáñez, «santo letrado», que después de ocho días da un veredicto favorable.

Sin embargo, empiezan las dificultades: el Padre Provincial prohibe la fundación; ella no cede, sin salirse de la obediencia. En Navidades de 1561 tiene que desplazarse a Toledo para consolar a una rica dama, que ha oído hablar de su santidad.

A fines de 1562 vuelve a Avila empujada por la voz misteriosa, que la anima. La casita (futuro San José) está lista; el breve pontificio con todos los permisos ha llegado, y un lunes, 24 de agosto de 1562, al amanecer toca la pequeña campana de San José. El Maestro Daza dice la primera misa y da el hábito a cuatro monjas, primeras seguidoras de la Reforma con la Santa.

A las pocas horas Santa Teresa se siente abandonada: se ha desvanecido la voz que la animaba; en expresión suya «está llena de angustia de muerte». Visita al Santísimo y recobra la calma; pero sigue una ruda batalla de toda la ciudad contra el monasterio. El Padre Báñez la conjura con su defensa ante una magna asamblea. La Santa, sin embargo, tiene que volverse a la Encarnación por orden de su Provincial, que unos meses después (los primeros de 1563) la autoriza para volver a San José.

Ya en San José ve cómo Dios la pone una corona en la cabeza y la Virgen tiende un manto blanco sobre sus hombros.

Cinco años vivió la Santa en San José; cinco años fecundos recogida en «este rinconcito de Dios».

Santa Teresa creyó que este «palomarcito» era toda la obra para que Dios la llamara. Sin embargo, allí, en el San José, que hoy mismo se conserva poco más o menos como entonces, Dios le manifestaría que sus planes sobre ella eran mucho más grandes.

Segunda Conferencia: **«Un recuerdo para los que la ayudaron».**

En primer lugar un recuerdo para «el ambiente» en que vivió la Santa. Un siglo sacudido por ansias de reformas, acogidas por la Iglesia y canalizadas en la Reforma Tridentina. Nace la Compañía de Jesús. De 1550 en adelante la literatura espiritual toma un auge grandísimo, del cual ella misma será uno de los más auténticos representantes.

Teresa empieza a vivir en Avila en plena floración espiritual. La Avila de entonces es una ciudad intelectual, guerrera y mística. Intelectual por su Universidad de Santo Tomás, el Colegio de la Compañía, el Colegio Sacerdotal, más tarde Seminario, el de la Doctrina, etc. Guerrera como lo proclaman sus murallas y caballeros. Mística por sus conventos, instituciones benéficas y gente santa. En versos de Salcedo y referencias de las cartas de Santa Teresa queda retratada la Avila de entonces, valiente y serena, guerrera y espiritual.

Entre las figuras individuales viene en primer lugar DOÑA GUIOMAR DE ULLOA, nacida en Toro y casada con don Francisco Dávila. Es como la representación de las mujeres de Avila. Jurídicamente, ella es la fundadora de San José: todos los papeles iban a su nombre, por no poder figurar la Santa, dada la prohibición del Padre Provincial. Primero mundana, hermosa, derrochona y llena de caprichos; luego muy piadosa. Conoció a Santa Teresa en la Encarnación, con ocasión de las visitas que hacía a dos hijas que tenía allí. Allí cambió de vida. Su casa, que estaba entre San Vicente y la de la Compañía (pero cuyo lugar concreto ignoramos), se convirtió en un verdadero convento. Santa Teresa llega a decir que era para ella más que una hermana. Se encarga de la fundación de San José. Pasada ésta se pierden las noticias sobre doña Guiomar. Se cree que al final de su vida quiso entrar en San José, de donde

tuvo que salir por lo precario de su salud. Murió en 1586 y fue enterrada en San Francisco.

EL PADRE PEDRO IBAÑEZ. Es un dominico que explica Teología en Santo Tomás. Santa Teresa le califica de «letrado santo». Su docto parecer sería el primer apoyo de la Santa en la fundación de San José, y el juicio sobre sus visiones y demás fenómenos de la vida espiritual de la gran Reformadora será siempre un modelo. Santa Teresa vio planear sobre la cabeza del Padre Ibáñez al Espíritu Santo, así como también que la Virgen le cubría con una capa blanca. Murió en 1576, siendo una de las tres personas que dice la Santa haber visto subir al cielo sin pasar por el Purgatorio.

EL PADRE DOMINGO BAÑEZ. Nace en 1528. Conoce y defiende a la Santa en la Junta Magna, en que se pretendía deshacer San José. Es el gran consejero de Teresa y confesor permanente varios años. El Padre Báñez es el más grande teólogo de su tiempo, hombre espiritual y sencillo; dio «luz en la vida ya luminosa de la Santa». Fundadora y confesor se hicieron mucho bien mutuamente.

LOS PADRES JESUITAS. «Acaban de instalarse en Avila, y poco pudieron hacer por Santa Teresa, pero siempre que tuvieron ocasión tendieron una mano amiga para ayudar.»

LOS HERMANOS DE LA SANTA:

a) Doña Juana, hermana menor de Teresa, de quien ella misma dirá que era «un alma de ángel». A la muerte de su padre se va con Teresa a la Encarnación, donde permanece hasta su boda. Muere en Alba de Tormes en 1589.

b) Lorenzo de Cepeda, el hermano que más le ayudó en la fundación de San José. Nace en 1519. Marcha a América bajo las órdenes de Blasco Núñez Vela, primer Virrey del Perú. Contrae matrimonio en Quito y enviuda a los pocos años, regresando a España con sus hijos en 1577 para establecerse en Avila. Económicamente fue quien más ayudó a la Santa en sus fundaciones, ya desde América. Las cartas de la Santa a don Lorenzo son ejemplo de directorio espiritual. En los años que pasó en Avila, la Santa fue para él una maravillosa directora espiritual. Cuando le llega la última hora, Teresa dice de él: «Muerte muy santa, como había vivido.»

CUATRO CLERIGOS QUE LA AYUDARON:

a) Gonzalo Aranda, de quien dice la Santa que «fue muy siervo de Dios y siempre me ayudó».

b) Francisco de Salcedo, «la primera gorra de Avila», que diría de él San Pedro de Alcántara. Fue uno de los que más se volcaron en ayudar a la Santa en la fundación de San José. Para Santa Teresa es «el caballero santo»; y le tiene también como padre.

Al enviudar ingresó en la vida religiosa; cuando va a morir funda en San José la capilla de San Pablo, donde es sepultado a su muerte, en 1580.

c) Gaspar Daza. «Todo él se entregaba en aprovechar almas», dirá de él la Santa. Es uno de los primeros consejeros a quien ella recurre para que le oriente en sus primeros vuelos espirituales. Aunque no la entendió, pensando «no era espíritu de Dios», más tarde fue su principal ayuda. El fue quien dijo

la primera misa en San José e impuso el hábito a las cuatro primeras religiosas. Murió de repente en 1571, siendo enterrado en una capilla de San José.

d) Julián de Avila. Es el primer capellán de San José; «escudero», como se decía él, de la Santa. Acompañó siempre a la Santa en sus fundaciones hasta Sevilla, y colaboró intensamente con ella en toda su obra. En 1585 acompañó también el cuerpo de la Santa desde Alba de Tormes a Avila. Murió en 1605, siendo enterrado en San José junto a Gaspar Daza.

DON ALVARO DE MENDOZA. Gran figura del Renacimiento, hombre influyente en la Corte. Es nombrado Obispo de Avila en 1560. Fue gran amigo y protector de la Santa, por la que llegó a sentir verdadera veneración. Defendió la fundación de San José con todas sus fuerzas y después fue el gran benefactor de las monjitas del monasterio; las regaló muchas cosas, entre ellas el Cristo del Amor.

Cuando Teresa anda por esos mundos de Dios, firma él un documento para que el cuerpo de la Fundadora, muera donde muera, sea traído a reposar para siempre en Avila. Nombrado posteriormente Obispo de Palencia, cuando muere la Santa pasa una temporada en Avila procurando el traslado de su cuerpo a San José; poco después la traen desde Alba. Murió en 1586 y su cuerpo fue traído a San José. Sin embargo, él no pudo sospechar que poco después volverían a Alba los restos mortales de la Santa.

Tercera Conferencia: «San Pedro de Alcántara».

Este año, que se celebra también el IV Centenario de la muerte de San Pedro de Alcántara, justo es recordar «la obra de aquel que fue el que más la ayudó —a Santa Teresa— en la fundación de San José; de aquel santo varón que fue profeta de Dios en el siglo XVI».

Nadie mejor que Santa Teresa ha descrito a San Pedro de Alcántara: su penitencia admirable, su humildad, su santidad, su gloria (cf. Vida, c. 27).

San Pedro de Alcántara era extremeño, de una impresionante personalidad, si bien su obra no revistiera mucha novedad; su tratado de la Oración y Meditación no es más que un resumen del homónimo de Fray Luis de Granada; su obra de reforma no trascendió mucho.

Entrado primero de franciscano en la Provincia de San Gabriel, anhelaba una vida más austera, y animado por la reforma franciscana, introducida ya en algunos conventos de Castilla, parte hacia tierras gallegas. Luego funda en la provincia de Cáceres su conventito del Palancar —su ideal plasmado— y añade su fundación a la Custodia de San José, que después se hace Provincia. Su ideal franciscano cristaliza en una vida dura, intensa en oraciones y penitencias, llena de privaciones y sacrificios. Este aspecto tan rígidamente austero difiere un tanto de la dulzura del Santo de Asís.

El prestigio del Santo fue muy grande: de todos los rincones del mundo se recurre a su santidad; tuvo amistad con muchos de los Santos de entonces.

San Pedro de Alcántara fue «una llama pura», «una llama de misticismo».

Los últimos años de su vida los pasa dedicado a consolidar su reforma. En esos años se encuentra en Avila con la Madre Teresa. Viene a consolar a doña Guiomar de Ulloa, quien le pone en contacto con la Santa. Cuando todo es sombra en la vida interior de Santa Teresa, él pone un rayo de luz en su alma: «este santo me dio luz en todo», dirá de él.

Por los años 1561-1562, Avila es el epicentro de sus actividades apostólicas.

Visita San Francisco, la Encarnación, San Vicente, Santa Ana —donde se elevó en éxtasis de dos horas—. En la catedral confiesa a la Santa. Toda la ciudad está llena de su recuerdo, asi como también la Provincia. En el Herradón resucita a un niño ahogado en un pozo.

Y muere en la entonces Arenas de Avila el 18 de octubre de 1562, en un pequeño convento por él fundado.

Se le quiso llamar al Santo San Pedro de Arenas; no pudo ser, y Arenas se llamó Arenas de San Pedro.

Cierra don Baldomero la conferencia dedicando un cálido recuerdo a San Pedro Bautista, hijo espiritual de la reforma de San Pedro de Alcántara, natural de un pueblo de la Provincia de Avila. San Pedro Bautista fue capitán de misioneros y mártires; murió crucificado en Nagasaki, como en un «maravilloso éxtasis de contemplación».

Cuarta Conferencia: «Elogio de las carmelitas y de los carmelitas».

Con palabras de Santa Teresa expone el conferenciante el por qué de la fundación de San José: la llevó allí el amor de Cristo y su Iglesia, perseguida por entonces en Europa. Pretendían entregar su vida al Señor y «gastarse» por la Iglesia. Contemplación amorosa, vida ocupada en la oración, ganar almas para Cristo; tal era su fin.

En 1567 viene a Avila el General de la Orden del Carmelo, Juan Bautista de Robes, «Rubeo», como le llamaban todos. La Santa teme que la saquen de San José para volverla a la Encarnación; pero el Padre General se entusiasma con su obra y la anima a que funde más conventos. La llamaba «hija querida», y un día la dice: «Funda tantos conventos como pelos tengas en la cabeza.» Solicitado el permiso para fundar también de frailes, él se lo niega; más tarde, desde Barcelona, la autoriza a fundar dos conventos de religiosos. Y empezaron las fundaciones...

Los «palomarcitos» de la Virgen se multiplicaron por la geografía de España: Medina del Campo, Malagón, Valladolid, Toledo, Pastrana, Salamanca, Alba de Tormes, Segovia, Beas, Sevilla. Allí arreciaron los ataques contra su obra; fue una persecución que costó muchas lágrimas a todos y a Teresa dolores inenarrables.

Cuando la persecución termina se reanudan las fundaciones. En 1580 funda en Palencia, donde la faltan las fuerzas, y encuentra ánimos en el Padre Ripalda; siguen las de Soria, Burgos... Aquí las fuerzas la abandonan. Los últimos tiempos los pasó muy enferma; ya no puede con su cuerpo. Era el año 1582, y muere en Alba de Tormes. A su muerte siguen las fundaciones: Lisboa, Génova, Roma. La venerable Ana de Jesús, «capitana de Prioras», en expresión de la Santa, lleva la reforma a Francia.

Habló después el conferenciante de la expansión del Carmelo por el mundo, con sus mil monasterios y 15.000 religiosas, ensalzando su espíritu cual de «almas que se alimentan día a día de la Madre Teresa de Jesús».

Recordó algunas de las carmelitas que más gloria dieron al Carmelo: Ana de San Bartolomé, que atiende a Santa Teresa hasta su muerte; Ana de Jesús, la «capitana de Prioras»; Margarita del Sagrado Corazón; Teresita de Jesús, patrona de las misiones; María de San José; Isabel de la Trinidad; Teresa Benedicta de Jesús (Edith Stein)...

A continuación habla de los carmelitas.

Conseguido el permiso para la fundación de dos conventos de frailes, la

Santa funda el primero en Duruelo, en 1568, ayudada por el Padre Heredia y de San Juan de la Cruz. En 1569 funda el segundo en Pastrana, bajo la protección de los príncipes de Eboli. Cuando ella muere se enfrentan el Padre Gracián y el Padre Doria; vence la dureza y severidad de este último sobre la suavidad del Padre Gracián, que ha de salir de la Orden. Luego la expansión sigue en todas direcciones.

San Juan de la Cruz, las misiones, los estudios, son tres palabras claves para comprender la rama masculina del Carmelo.

San Juan de la Cruz, hombre único, capaz de representar por sí solo a una religión y a un pueblo: el filósofo, el místico, el teólogo...

Los carmelitas misioneros llevaron por todo el mundo la luz del Evangelio: Francisco «el Indigno» convirtió a miles de negros en tierras del Congo; caravanas del Carmelo llevaron la luz de Cristo por Europa, Africa y América, llegando hasta el lejano Oriente inspirados y animados por la Madre Teresa.

A Santa Teresa, que nunca le gustó que sus hijas fueran «letreras», le preocupó mucho que sus hijos fueran, además de santos, letrados y sabios. De los primeros tiempos de la Reforma son dos obras ingentes de los carmelitas: los Complutenses, con sus estudios de filosofía, y los Salmanticenses, con su gran saber teológico.

Recordó también otras obras nacidas del corazón de la Santa. Hoy hay más de sesenta institutos y congregaciones que viven de su espíritu. Y el área de su influjo espiritual en toda la Iglesia es incalculable.

Quinta Conferencia: **«Camino de Perfección. Castillo Interior».**

Don Baldomero dedica su última conferencia al estudio de la doctrina espiritual de Santa Teresa, resumida en esas dos obras suyas: el Camino de Perfección y las Moradas o Castillo Interior.

Toda la espiritualidad cristina lleva a Dios y a Cristo; pero justamente puede hablarse de espiritualidad Teocéntrica y Cristocéntrica según que Dios o Cristo estén en el centro. La de Santa Teresa es Cristocéntrica, y se fija grandemente en lo esencial, que es el amor.

Teresa quiere hacer de esa espiritualidad una doctrina; pero de un modo sencillo, espontáneo. Ese es uno de sus valores más grandes.

De esa doctrina emerge en primer lugar Cristo: Cristo está en el centro. La respuesta ante Cristo es hacer su voluntad. Luego en ella todo converge hacia la oración, para encontrarse con Cristo, con humildad sincera, que al fin se convierte en caridad.

Y comienza a hablar del Camino de Perfección.

La Santa no quiso ser escritora: «no tenía salud n*i* cabeza para hacerlo», la obligaron a serlo. La Providencia colocó en su mano aquella pluma sencilla, fácil, maravillosa.

En el Camino de Perfección, escrito en San José por mandato del Padre Báñez, la Santa trata de enseñar a sus hijas a orar, a «estar mucho rato a solas con Aquel que sabemos nos ama».

La oración para ella es la clave de la vida espiritual, es el encuentro más eficaz con Dios. Muy devota del pasaje evangélico de la Samaritana, invita a sus hijas a beber del pozo de la gracia, a calmar su sed en las aguas del espíritu. Para que la oración sea buena hace falta tener sólidos principios ascéticos, desprenderse de inútiles apetencias humanas, que quitan fuerza al alma; humildad profunda, que vence al mismo Dios, y una gran generosidad: «Dios no

se da sino a los que se dan totalmente a El.» Al alma que así se dispone, Dios la llenará de sus gracias.

El Camino de Perfección es el puente que nos lleva a «Las Moradas», al «Castillo Interior», que escribe por mandato del Padre Gracián y de su confesor, el Canónigo Velázquez.

Una visión que había tenido, en la que el alma se la representara como un castillo de cristal lleno de moradas y en el centro una cámara regia en la que moraba Dios, es el esquema o estructura del libro. Le empezó a escribir el 2 de junio de 1577 y terminó a fines del mismo año. Fue un milagro que esta obra cumbre naciera en una época en que las persecuciones eran más fuertes y las dificultades grandísimas.

Invita a entrar en el Castillo por la puerta de la oración, reflexionando, entrando en nosotros mismos, conociéndonos un poco más, con ansias de encontrar a Cristo en lo interior.

En las tres primeras Moradas todos podemos entrar; es fácil. Las almas de estas tres primeras Moradas están libres de pecado mortal y ya en diferente grado de los veniales. Son almas que tienen bastantes defectos; pero poco a poco, abrazadas a la cruz, si son fieles en la búsqueda de Cristo, irán dejando atrás moradas y marchando hacia el definitivo encuentro con Dios en la morada última, centro del Castillo.

En la Cuarta Morada todo empieza a ser sobrenatural; en ella Dios mueve al alma sin que ésta ponga casi nada de su parte. Dios coge al alma de la mano y la llena de vida mística. El alma no sólo vive la presencia de Dios, sino que es vivificada en El. La oración es más lograda; la presencia divina, más real. Dios se va apoderando de las potencias del alma: del entendimiento, de la voluntad, de la misma imaginación. El «agua» mana ya de dentro.

En las Quintas Moradas el alma llegó a la unión plena con Dios. Es la unión objetiva y real con la divinidad. Santa Teresa compara el alma al gusano de seda, que se encierra en el capucho y al fin muere: nuestra alma se esconde en Cristo y muere en El. Unión plena de voluntades, humildad...

Sexta y séptima Moradas. La Santa no encuentra palabras apropiadas para expresar lo que allí se siente, y recurre a la terminología «nupcial», tan propia de los místicos, como lo fuera ya de la Biblia en el Cantar de los Cantares, etc.

La Sexta es el Desposorio espiritual y la Séptima el Matrimonio. Antes de llegar a ésta, el alma ha de purificarse para el encuentro definitivo con el Señor; ha de hacerse digna de la consumación última.

En 1572, estando en la iglesia de la Encarnación, mientras el sacerdote parte una sagrada hostia, ella tiene una visión celeste, y oye a Cristo que le dice: «Mi honra es ya tuya, y la tuya mía», mientras la enseña «un clavo en señal de desposorio».

En la Séptima Morada la unión es ya firme y estable: ya no puede romperse. El alma se funde con Dios «como el agua del arroyo que se pierde en el mar», «como dos luces que se funden en la misma habitación». La presencia de la Trinidad es casi continua. El alma siente grandes ansias y deseos de trabajar y de sufrir por Dios: para eso es la oración.

El Castillo Interior no será para todos; pero la Santa a todos invita a llegar hasta el fin.

Termina el conferenciante preguntándose si las murallas de Avila no sugerirían en algún modo a la Santa la idea del Castillo Interior, cantando en

emocionadas palabras a Avila: la ciudad de Santa Teresa, de San Juan de la Cruz, de santos, la ciudad del silencio...

Sexta Conferencia: «La presencia actual de Santa Teresa», por el Padre Lucinio del Santísimo, C. D.

Tal fue el tema y conferenciante de la última conferencia, cuya presentación previa hizo el muy reverendo Padre Prior del Convento de Santa Teresa, Padre Segundo de Jesús, C. D.

«Santa Teresa aparece como contemporánea de todos los siglos y conciudadana de todos los pueblos», comenzó diciendo el Padre Lucinio.

La presencia actual de la Santa es la lógica de un ideal que atrae y seduce con su inmaculada belleza. «La Santa es una piedra imán que atrae a todo el mundo.» Teresa de Jesús, «Madre y Maestra de la espiritualidad, es el corazón de mujer más grande que jamás haya habido».

Cuatro siglos lleva entre nosotros la «Madre de los españoles», como la denominarían Lope de Vega y Cervantes.

Después va demostrando el Padre Lucinio cómo Santa Teresa vive en nuestra actualidad. Hechos y modos de su presencia son las 2.242 casas donde se defiende su reinado; los 55 institutos y congregaciones, con más de 40.000 militantes, que se amparan bajo su nombre, son una prueba cierta de su influencia actual. Más aún: «Al Carmelo no hay miembro de la Iglesia que no le deba algo.»

Santa Teresa ha entrado en la vida del teatro, del cine, de las artes: por todos los rincones de la tierra se ve su huella.

Para conocerla basta acercarse a una reja carmelita: allí está su raza inextinguible.

«Ella robó el corazón de la humanidad, y en todos los países se cantan alabanzas a la Santa de Avila.»

Luego habla el conferenciante de sus virtudes esenciales: de su fe firme, de su profunda devoción a Cristo, de su amor sublime a la Eucaristía, de su veneración por la Iglesia.

A continuación recorre el camino por donde la Santa va dejando su huella: su influencia en las conversiones modernas, en los fundadores actuales; el referéndum de las encuestas y confesiones espontáneas de actualidad.

Los escritores a porfía se han ocupado de la obra y escritos de Santa Teresa: literatos y periodistas han glosado sus andanzas y han intentado medir su influjo; poetas sin número la han cantado en sus versos.

En las encuestas entre universitarios la Santa siempre ocupó un lugar destacado, junto a San Juan de la Cruz.

Afirmaciones todas estas que fueron fluyendo avaloradas con textos y documentos y que demuestran la presencia real e indudable de la Doctora Mística en el mundo actual.

L. DE AVILA

LIBROS

ADOLFO F. DÍAZ NAVA, S. I.: *El principio de totalidad según la doctrina del Cardenal Lugo.* Santander, 1960. 215 págs.

Se propone el autor en este libro elaborar una síntesis, la más completa posible, de todos los elementos dispersos en las obras de Lugo que pueden derramar luz para una interpretación del Principio de Totalidad en el campo médico-moral.

Tema ciertamente muy importante, ya que la mayoría de los problemas médico-morales se fundan o rozan con este principio: p. ej., la mutilación, experiencias en el campo de la medicina, psicología y psiquiatría, el tan debatido tema de la trasplantación orgánica, etc.

La *conclusión global* es que las doctrinas del gran moralista jesuita coinciden con las de los pontífices actuales.

El Principio de Totalidad a la luz de la doctrina de Lugo da pie para deducir que en el «todo natural», es decir, el todo formado por aquellos que tienen la misma naturaleza humana, hay una ordenación, al menos secundaria y accidental de los miembros al todo. «Ordenación que podría ser base de una interdependencia tal de los miembros que justificase, apoyado en otros principios, v. gr., el de la caridad, el voluntario sacrificio de unos en favor de otros.»

Nos parece un buen argumento a favor de la licitud de la trasplantación de órganos en los seres humanos.

M. SÁNCHEZ, O. P.

ALVAREZ DE MIRANDA, Angel: *Las Religiones Mistéricas.* Edit. Revista de Occidente, Madrid 1961. 244 pp.

Las religiones mistéricas o de misterios frecuentemente han sido minusvaloradas o falsamente interpretadas como apéndices de las religiones nacionales. La obra presente del malogrado y joven investigador Angel Alvarez de Miranda lo demuestra ampliamente en sus cuatro capítulos.

Después de una revista y valoración de los más importantes autores en Historia de las Religiones, en que destaca justamente las modernas tendencias fenomenológicas de Van der Leeuw y Eliade (c. I), pone de manifiesto en el c. II cómo precisamente las religiones mistéricas pasan a primer plano cuando se cuartean las nacionales. En efecto, las nacionales son religiones de la colectividad, del Estado; mientras las mistéricas parten del individuo. En el c. II—el más amplio y mejor documentado—pasa revista a las diversas religiones mistéricas: las del mundo griego o afín (los misterios de Eleusis, los dionisíaco-órficos, los cabíricos de Samotracia, los de Andania, los de Sabazio, los frigios de Atis y Cibele); los misterios sumerio-semíticos de Tammuz-Adonis; los egipcios de Isis-Osiris (Serapis); los iránicos de Mitra. Finalmente en el c. IV recoge sus conclusiones:

Ciertas notas comunes caracterizan sin duda a las religiones de misterios, siendo su multiplicidad más aparente que real. Todas ellas hunden sus raí-

ces en la prehistoria, brotan del individuo—de la experiencia de su caducidad y de las cosas—, generalmente son ctónicas y siguen un desarrollo paralelo, con sus dioses, pasión y muerte del dios en función de la muerte y vida del reino vegetal, con su escatología, sus iniciaciones y ritos para lograr la inmortalidad. Las religiones mistéricas, lejos de ser como la «apocatástasis de la vida de los antepasados» (Jung), son ya desde el principio un conato más o menos consciente de discurrir por cauces no comunitarios, sino fuertemente individualistas. Otra nota sobresaliente es su color eminentemente afectivo, dirigiéndose desde el principio al sentimiento más que a la razón: «El mystes no tiene nada que aprender, sino que sufrir» (Aristóteles). La religión mistérica podría definirse con frase plotiniana «la huída del uno—del individuo—al Uno». Este Uno en ellas es de carácter más bien panteísta, si bien no haya en dichas religiones una preocupación ni monoteísta ni panteísta propiamente hablando, sino de encontrar un dios Salvador. Por último las religiones mistéricas no tienen Fundador—en lo cual se diferencian de las universales—; están en un plano entre las universales y las nacionales.

Resumiendo diríamos que las religiones mistéricas son *una* en sus líneas fundamentales; son *autónomas* con respecto a la nacionalidad; han tenido una eclosión *simultánea* en los tiempos helenísticos; fueron la *transición* de las nacionales a las universales y sobre todo el paso de una religiosidad agraria y elemental a la religiosidad de la intimidad; constituyen una *prefiguración* puramente humana de la verdadera salvación del hombre por Cristo, una obscura expectación del Redentor. Por lo demás es «falaz el parecido de las religiones mistéricas con el Cristianismo», tesis tan exagerada por parte de algunos críticos, sobre todo hace unos decenios.

Creemos que esta somera exposición del contenido del libro ya es una buena alabanza de él, máxime si tenemos en cuenta su amplia documentación antigua y moderna. Por lo demás es claro que no todos los estudiosos estarán conformes en cuestiones de detalle, aunque el libro satisfaga en sus cometidos fundamentales.

Es de lamentar, sin embargo, que en la presentación material—por otro lado en tipos bonitos y claros—hayan irrumpido no pocas equivocaciones, que en ocasiones hacen pensar en diversidad de criterio de quienes hayan llevado a cabo la redacción última de esta obra póstuma.

Dejando al lado algunas que pueden ser simples erratas—Ahrimán, Anaita, Bundhais, Sabacios, Sasanida, Rauer, Yahvé, etc.—se encuentran repetidos Chantepié (pp. 12 y 20), Bogliazkoi (página 47): en la p. 178 pone Bogazkoi que se pudiera permitir en español; encontramos Herodoto (pp 146 y 213) junto a Heródoto; Sérapis (p. 213 ss), Mithra (pp. 220 ss.), mientras que ordinariamente usa Mitra; en la p. 181 leemos «Ahrimán (Angra Mainyu)» y en la 217 se le hace derivar de «Anro Mainyush»; en la p. 239 usa Budaísmo, mientras en la 173 budismo, forma aceptada en español.

En cuanto a los textos griegos—generalmente bien transcritos—era de esperar que también hubiera algunas erratas, si bien sean fácilmente corregibles por el lector, v. gr., p. 214 «sygchaírymen», p. 234 La «Joven» aóre» evidentemente por «Kóre», p. 155 «xétesis» por «zétesis», etc...

Quisiera, sin embargo, llamar la atención sobre la cuestión del acento en la transcripción románica de las palabras griegas. Le encontramos usado en algunas, por ejemplo, «epóptai, kybéloi, kérnos», mientras le omite en otras como «mystes, backoi, dendrophoroi», etc.; suponemos que «phallophoría» es errata por «phallophória».

Faltan finalmente las citas 226 y 227

del c. III, y el público español hubiera agradecido la indicación más concreta de la versión de Huby, al igual que la indicación de la publicación española de la obra de Koenig, aparecida ya en parte en 1960, etc...

Estas pequeñas faltas, si bien desdicen un tanto de una publicación científica, en nada menguan el valor de la síntesis presente sobre un tema tan interesante como las religiones mistéricas.

J. López, O. P.

Aradillas, A.: *La Oración de Hoy*. Edit. STUDIUM, Madrid 1960. 242 pp.

El autor de estas páginas una en sí dos importantes profesiones que pueden ser una buena pauta para enjuiciar su obra: es sacerdote y periodista. Haciendo como la síntesis de estas dos vocaciones, nos ofrece una visión de la actualidad, de toda la inquietante actualidad que agobia al hombre de la calle, bañando todo su sentir con un marchamo cristiano.

Parte de estas páginas han aparecido ya en algunos periódicos provincianos, y la buena acogida que en ellos tuvo ha empujado a su autor a ofrecernos esta recopilación.

La técnica con que están compuestos los distintos capítulos es muy parecida, detalle que roba agilidad al conjunto.

M. Andrés, O. P.

Boneta, Jacinto: *¿Fracaso de la Iglesia?*, Edit. «Euramérica». Madrid, 1961, 277 pp.

Esta pregunta que se hace el autor no solo como título de su libro, sino también a través de sus páginas, no es una pregunta caprichosa; es una pregunta que nosotros nos haremos si leemos su primera parte: «las sombras». Juzgando de modo humano, ¿qué podemos pensar de la Iglesia si la consideramos en Hispanoamérica, en el Continente Negro, en la India, en Vietnam, en China, en Japón... tantos siglos de evangelización y qué poco fruto... Las estadísticas son escalofriantes. ¿No parece que la Iglesia ha fracasado, o está abocada al fracaso?

Y considerando a los que se dicen católicos, ¿cuántos viven de la filiación de Dios, con inquietud apostólica, con sed de auténtica catolicidad? Y no son meras palabras; ahí están el error de no adaptarse, el racismo, el escándalo de la desunión... Todo ello contribuye a desacreditar a la Iglesia ante el hombre de color.

La Iglesia, por tener promesa eterna, no puede fracasar; en todos los tiempos toma posiciones, intenta adaptarse, abre a todos sus brazos maternales sin fijarse en el color de su rostro, y muestra el ejemplo de muchos de sus hijos, la abnegación y caridad de sus misioneros, intentando desvanecer con su luz todas las sombras. De esto habla en la segunda parte.

Brevemente: «el fin de la obra es tratar de descubrir el reverso de la medalla con los errores, fracasos y debilidades humanas, tratando de encontrar en ellos las causas humanas del actual retraso de la evangelización del mundo» (pág. 36).

Libro útil para todo católico que sienta en su alma el imperio de la catolicidad misionera.

A. Antolínez, O. P.

Bonsirven, José, S. I.: *Teología del Nuevo Testamento*. Traducido por Fr. Arturo de Sesma, O. F. M. Cap., Editorial Litúrgica Española. 1961, pp 637.

¡Para entrar y salir de una casa hay que pasar por la puerta! Me apena tener que decir que al magnífico edificio, que es *Theologie du Nouveau Testament*, le hayan puesto una pobrísima y mal ajustada portada. Sin metáforas: tengo la traducción por la cual el lector de habla castellana se adentra en el contenido de esta obra, por muy mediana. Se diría que el traductor es

un novicio en el francés y también en el campo bíblico, al que pertenece la obra traducida. ¡Y cuán conveniente, y hasta necesario es que el traductor domine bastante también la materia del libro que traduce!

Si se diera esto aquí, no hubiera traducido seguramente así (p. 11): «Por eso estudiaremos el cristianismo primitivo no solo en la vida de los creyentes, sino también en los filólogos críticos y minuciosos» que suena un poco extraño, pues buenos andan de auténtico cristianismo (aunque tal vez sean espíritus profundamente religiosos) muchos filólogos críticos y minuciosos! El original dice simplemente: «Estudiaremos, pues, el cristianismo primitivo como creyentes, pero también como filólogos avisados y rigurosos.» Ni en p. 56, n. 39: «la misión mesiánica *está como* soporte de la filiación divina», que contradice a la línea anterior y al original mismo que dice: «La misión mesiánica *tiene* como soporte la filiación divina», etc.

Las inexactitudes o errores de traducción se deben algunos tal vez a verdaderos *lapsus*, distracciones y hasta errores de imprenta; otros carecen de importancia para la doctrina, es verdad; otros son minucias; se dirá; les hay de verdadera monta; en fin, a veces, buena traducción, pero mal castellano.

Por *lapsus* tomamos: «una crítica textual» (p. 34), en vez de «histórica», del original; «Se negaba su *patrimonio*», por «paternidad», seguramente «filosófico» (p. 57), por «filológico».

Sin importancia para la idea o doctrina: «*Para* la gnosis la salvación es...» (p. 20); original: «La salvación *por* la gnosis es...», «par» no «pour». «Toda inteligencia judía vive ante todo bajo la influencia *incontrastable* de la S. E.» (p. 21); original «La influencia de la S. E. es *sin disputa* la primera que se ejerce sobre un espíritu judío» (traduciendo muy materialmente).

Minucias tal vez en cuanto al sentido: El que no traduzca Heb. I, 1 como lo tiene el original, «Muchas veces por revelaciones fragmentarias y diversas...» (p. 22). «Digamos *finalmente*, contra... *Además*, será normalísimo...» (p. 24); original, «Digamos *en primer lugar*, contra... *Por otra* parte, será normalísimo...» Hay contraposición de ideas que por la mala traducción se escapará a muchos. «... su principio vital. Es que Cristo... de sombras y figuras» (Ib.); original: «su principio capital: Cristo... de las sombras y (de las) figuras». Esto es el principio capital que no aparece tan claro en la traducción, como tampoco que «sombras y figuras» son las del A. T. Todo el punto o perícope que empieza: «Teniendo esto presente...» (p. 34) está mal traducido y puntuado o dividido. Dice simplemente el original que se impone una crítica, y después va enumerando las diferentes especies de críticas: textual, literaria, histórica (la versión escribe siempre «textual»).

De importancia. «Es que no estáis en disposición de escuchar mis palabras»? (p. 11), contra el texto mismo de San Juan, contra el original y contra el contexto: ninguno pide interrogación, pues estas palabras son la razón de la pregunta que antecede, y no estaría bien expresada en forma interrogativa. «No pongamos ante las ideas que están afirmadas con toda certeza en el N. T., los conocimientos que son clásicos entre nosotros» (p. 12). Muchas inexactitudes: el original dice materialmente «Ni establezcamos entre las ideas, que están ciertamente afirmadas en el N. T. la conexión o trabazón («liaisons»), que ya son clásicas entre nosotros».

«Esto no basta para que la cristología de uno y otro aparezca diferente» (p. 38). Original lo contrario traduciendo muy literalmente: «No por eso resulta menos cierto que la cristología del uno (San Juan) y de los otros (los Sinópticos) parece diferente» ("Il n'en reste pas moins que la christologie de

l'un et des autres paraît différente»). «Se vale de una comparación... para insinuar una doctrina (la moraleja de la fábula) que es parecido extraer así, sencillamente, sin querer dar un significado...» (p. 40) ¿Quién entiende esto? Original:« Se vale... (la moraleja de la fábula) que es preciso sacar (extraer) simplemente, sin querer...». «...sobre este sistema completo de salvación y pureza para todos» (p. 41, n. 28): original «...completo de salvación, y límpido (claro-el sistema-) para todos.» «Hay algunos textos en que la expresión significa a un algo diferente apelativo mesiánico» (p. 56); pudiera ser cosa de imprenta; el original: «Hay algunos textos en que la expresión sea otra cosa que un apelativo mesiánico?.» «...su naturaleza de Hijo, hecho persona divina» (p. 64). No usa el original y muy bien la palabra «hecho», etc.

Y no pinchamos más que en las primeras páginas. Pero faltas así abundan en la mayor parte del libro. Dará bien la idea de este original: «Nous prenons 'redempteurs' au sens positif et comprénhensif qui est celui de saint Paul: a quoi, dans la vie du Christ, faire remonter les triomphes de la grâce...?» (p. 299) la traducción: «A la palabra 'redentoras' le damos sentido positivo y restringido propio de San Pablo: ¿a qué viene en la vida de Cristo hacer resaltar los triunfos de la gracia...?» (p. 394).

Si creo que muchas veces ni lo grueso del pensamiento de Bonsirven captarán los lectores de esta versión, ¡cuánto menos sus finuras que son muchas, en un francés, es verdad, de difícil traducción!, por eso tengo que sentenciar que la traducción es muy deficiente. Con todo, de alabar es el traductor porque no cae en ciertos defectos, por ej., traduciendo «el Cristo» o «del Cristo», que en sí está muy bien, pero no admitido en castellano todavía. Tampoco traduce, y muy bien por ello, el perfecto compuesto francés por el mismo en castellano, cuando la mayoría de las veces en castellano se usa el perfecto simple. Tampoco traduce, por ej., «tal cosa es referida a...», sino «tal cosa se refiere a...» Muy bien.

Cosa de transcripción de palabras. *Deraja* (p. 41) y *bar enaj*, no están bien transcritos en castellano. El *ch* del original francés no corresponde al *ji* griego (pronunciado a lo español), sino al *shin* hebreo o arameo, que en castellano sería *sch*: *Derascha, bar enasch.* Por *ch* transcriben muchos franceses el *shin.* No se ve por qué Durand, apellido, se traduce o transcribe Durando, haciendo pensar tal vez en el famoso teólogo del siglo XIV.

La presentación tipográfica es agradable.

Todo atildamiento aun en la presentación merece la obra del P. Bonsirven. Que va dividida en cuatro partes, según los cuatro estadios en que cronológicamente puede dividirse el aparecer las doctrinas del N. T. Los Evangelios (Jesucristo), los Hechos (El Cristianismo Primitivo), Las Epístolas de San Pablo (San Pablo), las Epístolas Católicas y el Apocalipsis (madureces cristianas). Si realmente ha querido el autor darnos una teología juntamente con su evolución en el tiempo, se le diría que vendrían primero los hechos, al menos en su primera parte, que los Evangelios, y que a San Juan no habría que ponerle con los Sinópticos. Tampoco la Epístola de Santiago habría que ponerla en el último grupo. Pero hay opiniones.

Prescindiendo de la evolución, Bonsirven nos da un acertado panorama de toda la doctrina del N. T. Se comprende que no pueda ser definitivo, porque la exégesis de muchos textos —trabajo previo al cometido de esta obra—dista mucho de ser definitiva, como él mismo a veces lo dice, v. gr., de Juan VIII, 42 (origen transcendente de Jesús o misión temporal solo); o si Mt. XXVIII, 19 quiere darnos la

forma bautismal como tal (pp. 68-69).

Sobre muchas cosas que dice en la Introducción General, sobre todo, y en otras Introducciones conviene que muchos mediten, especialmente los que se ocupan de teología no bíblica, que acuden a veces a la Escritura a buscar textos que encajen en sus tesis, sin que falte ni sobre nada, o que no ven en los textos más que lo que, abstraídos del contexto, suenan según la Vulgata, u otra versión.

Puede colegirse de lo dicho que al fin de cuentas nos alegramos de que el traductor nos haya dado una gran obra del P. Bonsirven en castellano, tanto más que no tenemos en castellano ninguna teología del N. T., original o traducción, que yo sepa. Tal vez a muchos les despierte el ansia o la curiosidad de leerla en el original para hacerse con todos sus tesoros.

S. Reyero, O. P.

C. Combaluzier: *El niño aislado y el hijo único* (ensayo de psico-pedagogía). Traducción del profesor A. Alvarez de Linera. Ediciones STUDIUM, Madrid, 1960, 19 × 12 cms. 132 páginas.

El niño aislado, y especialmente el hijo único, difícilmente podrán llegar a ser adultos en el pleno sentido de la palabra. Encontrarán en su camino múltiples obstáculos, arduamente superables. Se enfrentarán con innúmeros problemas de no fácil solución. Este librito puede servir para ayudar a padres y pedagogos en esa superación y en esa solución. En él se enfocan los diversos aspectos de la cuestión, se describen las reacciones específicas del niño aislado de sus semejantes, y se ofrecen las soluciones más probables. El autor se basa en experiencias personales y ajenas. Cita nombres ficticios, con el fin de no dañar la fama de ninguno. Su método es semejante al seguido por el doctor suizo Paul Tornier en sus famosas obras. Aplica, en sentido cristiano, algunas doctrinas freudianas relativas a la psicología infantil. En cambio prescinde totalmente de las aportaciones de Alfredo Adler (omisión que creemos desafortunada).

El traductor español ha realizado muy bien su tarea. Incluso ha añadido oportunas notas al original francés. Su único defecto consiste en haber omitido totalmente a los autores españoles, y en citar solamente, en la bibliografía, una tralucción castellana.

M. Fernandez de León.

Cencillo, Luis: *El Misterio de Iniquidad en la Historia de la Iglesia.* 255 páginas. EURAMERICA. Madrid, 1960.

Se propone el señor Cencillo buscar la razón o por qué de la iniquidad que ha contaminado la vida colectiva de la Iglesia.

El fondo de la vida humana, dice, fluye por cauces trastemporales y el hombre siente constantemente la llamada de la trastemporalidad. Estos cauces que mantienen viva en el hombre la nostalgia de la trastemporalidad como estado ideal de perfección natural es lo que entendemos por *Inconsciente,* que por poseer una estructura no diferenciada por las características individuales y personales presenta un carácter *colectivo.* El hombre está llamado a lo sobrenatural e institucionalizado en su dimensión trascendente por una institución inmersa en historia, la Iglesia, para salvarle del naufragio en el tiempo en medio de la distinción entre la infrahistoria del Inconsciente y la suprahistoria de la vección Sobrenatural. El Inconsciente, por falta de vida sacramental y por alejamiento de la fe, da trascendencia de símbolo a sus acciones. Cuando en una sociedad se apaga la fe, pasa a ser una sociedad de astrólogos, teósofos y neuróticos. He aquí el *misterio de iniquidad* que había de envenenar la historia de la Re-

dención desde los tiempos apostólicos.

El autor hace un amplio y acertado estudio sobre el Inconsciente, la crisis gnóstica y sus derivaciones, las crisis actuales, etc. Concluye la obra con un jugoso estudio teológico sobre el problema de la salvación de las masas descristianizadas.

El tema está tratado sagaz y acertadamente. La literatura es buena. Posee una gran riqueza de lenguaje, pero nos parece que se abusa un poquito del paréntesis.

Aconsejamos la lectura de este trabajo del señor Cencillo a todos los estudiantes, en especial a los que sientan atracción por el estudio del Inconsciente.

ANTONIO LÓPEZ.

C. G. JUNG: *Psychologie und Religion*, Rascher Verlag, Zürich, 1962, 20 x 13 cms., 125 págs.

Se trata de la cuarta edición revisada de la famosa obra del gran psicólogo suizo Psicología y Religión, publicada ahora en la nueva colección «Rascher Paperbach». El original de esta obra apareció primeramente en inglés, como fruto de las *Terry Lectures*, tenidas por Jung en la Universidad norteamericana de Yale. Siguió la edición alemana, preparada por el mismo autor. Después de la muerte de este (7 junio 1961), se publica ahora la cuarta edición alemana, ampliada y revisada.

Consta este libro de un breve prólogo, y de tres grandes capítulos, donde se estudian los siguientes puntos: la autonomía del inconsciente, el Dogma y los símbolos naturales, historia y psicología de un símbolo natural. En este último capítulo analiza el símbolo de la *Cuaternidad*, que considera básico en toda religión, incluso en la religión cristiana (pues a las tres personas divinas se añale la de Satán, o a veces la persona de la Virgen María).

El estudio de Jung, muy interesante en el plano psicológico, es falso e inadmisible en el orden teológico, pues trata de explicar unilateralmente (de modo psicológico-natural) los problemas religiosos, como ya indicamos en otro lugar (1).

M. F. M.

Cinema e Cattolici, ediz. LICE, Padova, 1962. 272 pp. y 8 ilustraz.

Nada descubrimos al decir que el cine atrae cada día más a las masas. Y en nuestro mundo occidental esas masas están compuestas en su mayoría por católicos. Los católicos llenan las salas de cine. Esto, no obstante, es difícil el poder encontrar verdaderos y auténticos católicos entre el mundo que *hace* el cine, con la consecuencia de que exista poco cine que pueda llevar el calificativo de católico. De ahí que surja la pregunta: ¿Hay o no registas y actores verdaderamente católicos? Y si los hay ¿por qué no se manifiestan sus convicciones religiosas en las películas que realizan? No falta, y cada día es mayor, un buen porcentaje de católicos que exigen un cine de más elevado espíritu, y sobre todo se exige que al socaire de lo *bello* no se enturbie, deforme o se destruya lo *bueno*.

Este problema viene estudiado en este libro por ilustres personalidades católicas del campo de la cinematografía. Se examina además las características que deben adornar al buen cine en sus matices lingüísticos, de poder de expresión, culturales, artísticos, morales. A la luz de los principios y de las exigencias de nuestro Credo se pasa revista al cine de hoy, para determinar si existe o no un cine verdaderamente religioso.

Interesantes de verdad son los temas abordados con la garantía de las autorizadas firmas que les avalan. Libro útil para expertos en la materia

(1) Cf. STUDIUM, vol. I-II (1961-1962), 222.

y para todos cuantos quieren formarse o formar en otros una conciencia y un sentido recto en el juicio crítico de las películas que ofrecen las salas de cine.

C. GARCÍA, O. P.

DIETRICH VON HILDEBRAND: *Moral auténtica y sus falsificaciones.* Ediciones Guadarrama. Madrid, 1960. 286 págs.

La moral auténtica es la moral cristiana. A ella se oponen el fariseísmo, la autojustificación y, sobre todo, la moral de situación. El autor señala los errores básicos de esta moral. En primer lugar, la moral de situación trata de eliminar de la esfera moral los elementos de precepto, obligación y deber. Sus defensores desecharían toda atadura. Otro error básico de la moral de situación deriva del intento de eliminar los principios generales de la moral. Declara toda decisión moral como basada en una situación única y como el resultado de un enfrentamiento del «yo» de la persona con el «YO» de Dios. El tercer error fundamental de este sistema es la falsa concepción de la relación entre la ley moral y natural y la moral cristiana, la moral del Evangelio. La moral de situación supone que la ley de la moral cristiana invalida la ley moral natural.

Con una argumentación sólida y serena, rechaza Dietrich von Hildebrand estos postulados de la moral de situación y pone de relieve los valores de la moral auténtica, la moral cristiana.

M. SÁNCHEZ, O. P.

E. DE BRUYNE: *Estudios de Estética Medieval,* tres tomos, 20 × 14 cms., 388 + 436 + 428 págs.; trad. esp. de Armando Suárez, O. P., Editorial Gredos, Madrid, 1959.

No es este libro una historia de la estética medieval, sino un conjunto de monografías histórico-doctrinales, donde se sondea el sentido atribuido por el medioevo latino a los términos estéticos *(pulcher, venustus, decorus, formosus...)*, y se estudian las diversas concepciones de la belleza y del arte en los «clercs» medievales.

El *tomo I* estudia los «Fundadores» (Boecio, Casiodoro, Isidoro de Sevilla, Beda) y la civilización carolingia. El *II* analiza la época románica, y el *III* el siglo XIII (primeros escolásticos, Grosseteste, Alberto Magno, Buenaventura, Ulrico de Estrasburgo, Tomás de Aquino, y Juan Duns Escoto).

El capítulo dedicado a SANTO TOMÁS (III, pp. 293-363) es uno de los más interesantes. Veamos un brevísimo resumen del mismo.

En las obras anteriores a la *Summa Theologiae* (año 1266), Santo Tomás permanece fiel al objetivismo estético de su maestro Alberto Magno. Mas la I parte de la *Summa* inaugura una nueva estética. La *belleza* es lo verdadero contemplado en cuanto bien apreciado. Sin embargo, el goce subjetivo supone la belleza objetiva. En la conciencia estética se implican dos aspectos complementarios: la aprehensión del objeto y la delectación del sujeto. La belleza se distingue de la verdad y del bien. Pues en la belleza es esencial del placer contemplativo. Sobre todo, el placer espiritual, aunque sin excluir los goces sensibles. Solo el hombre es propiamente capaz de captar la belleza y de deleitarse en ella. Son bellas las cosas cuya aprehensión agrada. Y esa aprehensión tiene un alcance universal. De donde se infiere que todo ente es bello, o que la belleza es un verdadero transcendental. Las condiciones objetivas de la belleza se reducen a tres: integridad, proporción o consonancia, claridad. Esas tres notas se unifican, por un lado en la forma objetiva, y por otro en la actitud estética del sujeto.

La teoría tomista del *arte* es netamente aristotélica. El arte imita a la naturaleza. Pero se distingue realmente de la misma y es inferior a

ella. La imaginación desempeña un papel preponderante en la creación artística. Pero la sede y causa primaria del arte es la razón humana, ayudada por la experiencia, por la imaginación, por la memoria... El arte *(recta ratio factibilium)* se puede explicar por su analogía con la prudencia *(recta ratio agibilium)*. Mas el arte no se ordena a la perfección del operante, sino a la perfección de las obras externas realizadas por el artista. De ahí la distinción entre el arte y la prudencia, y entre el arte y la moral. Santo Tomás distingue entre artes liberales y artes serviles. Todas son verdaderas artes, aunque las primeras sean más perfectas que las segundas. Los escritos tomistas no manifiestan una teoría elaborada de las artes. Pero sí contienen múltiples y atinadas observaciones, y todos los principios fundamentales de una verdadera estética.

Veamos algunos ejemplos. Son lícitas no solo las artes necesarias (zapatería, sastrería, culinaria, etc.), sino también las ornamentales y de diversión. Es lícito el adorno femenino, siempre que no sea exagerado y no se ordene a malos fines. Y lo mismo hay que decir del juego en general. Aún más, las artes del juego son necesarias para la vida humana, pues es menester usar a veces de distracciones para evitar el cansancio y conseguir el reposo del alma. Sobre esas artes versa la virtud especial de la *eutrapelia*. Virtud que falta en quienes impiden la honesta diversión de los demás.

La *música* es un arte que tiende a producir formas sonoras, bien armonizadas y decorosamente expresivas. Es muy conveniente su empleo para ayudar a elevar los afectos a Dios.

La *poesía* sirve especialmente para revestir el pensamiento con metáforas e imágenes bellas. Su utilidad consta por la Sagrada Escritura. Como dice Platón, solo debe ser expulsada de la ciudad cuando se opone a la moral.

Toda obra artística lleva el sello existencial del artista, y está influenciada por la sensibilidad, la memoria, la imaginación y la idiosincrasia del artífice (idea apuntada, mas no explotada por el Aquinatense).

* * *

Terminamos felicitando a *Editorial Gredos* por la publicación de esta excelente obra, fiel y elegantemente traducida. Su lectura resulta un poco pesada por el exceso de análisis y de textos, y por la falta frecuente de conexión sistemática y de síntesis doctrinales. Defectos ampliamente compensados por el gran interés temático y la innegable competencia del autor.

M. DE VILLACORTA, O. P.

El reino de Dios según los testimonios originales de la Sagrada Escritura. Antología Bíblica orgánica. Versión del alemán por el P. LUIS LÓPEZ, O. P., 379 págs. Editorial Litúrgica Española. Barcelona. 1961.

En cuanto toda reseña de un libro tiene su parte de prólogo o presentación del mismo, esta sobraría pues ya va bien con tres que lleva incluyendo la que va en la zona verde del elegante volumen.

Una ventaja grande tiene este mosaico de textos conforme a un dibujo según nuestras categorías mentales. Pero no olvidemos que toda la Escritura es un precioso mosaico ejecutado por Dios mismo en que cada *tessera* o piececita tiene un sentido que no se ve sino allí donde le puso el Señor. Por eso este librito no debe dispensar a nadie de ir a leer la Sagrada Escritura en sí misma, si quiere tener una visión exacta de la hermosa figura que Dios trazó en ella. De otra manera pudiera acontecer algo parecido a quien juntara todas las *tesseras* ocres

de un mosaico en un grupo, todas las oro en otro, todas las azules en otro, etcétera, etc., que no contemplaría la verdadera figura del mosaico que descompuso para reunir los elementos homogéneos en cuanto al color.

Supuesto el fin intentado, bien está la selección, que naturalmente se pudiera mejorar y tal vez completar sin aumentar gran cosa el volumen. En la pág. 69 debía haber omitido la última estrofa que cita como del Salmo 113 (seg. Vg.): se trata de otro argumento que el que se desarrolla en las anteriores, tanto que en TH. es otro salmo ya. Claro que entonces habría que cambiar el epígrafe bajo el cual se pone el salmo, p. 68.

En la Tabla cronológica, el encasillado sobre Tiberio, p. 345 y el anterior sobre la victoria de Arminio se debían haber dispuesto de otra manera con respecto a los paralelos de la página de enfrente.

No hubiera hecho mal el traductor si en lugar de las efemérides que se recuerdan del pueblo germano—muy bien porque la obra original se escribió en alemán—hubiera puesto alguna referente a España, incluso el final de la guerra contra los cántabros hacia el 25/29 a. C. después de la cual Augusto cerró las puertas del templo de Jano, lo que ya preludiaba aquel «toto orbe in pace composito» de la Kalenda de Navidad o Nacimiento de Cristo, punto culmen en la Historia del Reino de Dios, si bien se dice que Augusto cerró por tercera vez el templo de Jano el mismo año del Nacimiento del Señor.

Hay que felicitar al traductor por su trabajo, que tiene su dificultad por tratarse de una lengua de índole tan diferente a la nuestra. No extraña por eso que se encuentre alguna expresión que en castellano es otra, v. gr. «Esta historia de la infidelidad, castigo y liberación de Israel es contada por el libro de los Jueces» mejor sería decir: está contada en el libro... (página 91). En p. 343; «creciente de los imperios... del imperio...» Mejor: crecimiento, desarrollo, o tal vez formación, aparición—según la palabra del original—. La impresión y presentación digna de la materia.

S. Reyero, O. P.

Etienne Gilson: *El filósofo y la teología.* Trad. de G. Torrente Ballester, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1962, 19 × 12 cms. 292 págs.

Un libro interesante y ameno del gran historiador de la filosofía medieval. Una preciosa antología de recuerdos, de pensamientos y de reflexiones; una autobiografía del pensamiento gilsoniano.

«El tema exacto de este libro es la aventura de un joven francés educado en la religión católica, que debe toda su educación a la Iglesia y toda su formación filosófica a la Universidad, al cual Clío puso en relación con el problema de encontrar un sentido exacto a la noción de teología, y que consumió parte de su vida en discutir este problema, y que encontró la respuesta demasiado tarde para que todavía pueda servirle». pág. 12.

En los primeros capítulos hace Gilson un recorrido reflexivo por sus años de estudios en el «Petit Séminaire Notre-Dame-des-Champs», en el «Lycée Henri-IV» y en la «Faculté de Lettres» de la Universidad de París. Con esta ocasión desfilan por sus páginas personajes tan relevantes como Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss, Rauh, Brunschvicg, Alcan, etc. Expone a continuación sus impresiones sobre el bergsonismo de Lucien Paulet, y sobre el ciego antitomismo de Louis Laberthonière. El encuentro de Gilson con algunos filósofos neoscolásticos (y especialmente con los *Elementa Philosophiae Scholasticae* de Reinstadler) fue francamente decepcionante: parecían satisfechos de su «insularismo», y creyéndose posesores exclusivos de toda la verdad, condenaban como ab-

surdas todas las demás doctrinas. Afortunadamente el método de Santo Tomás y de los grandes escolásticos fue mucho más comprensivo y mucho más científico (cf. págs. 63 ss.).

Mayor confusión encontró Gilson en el campo de la teología, sobre la que todos pretendían discutir sin ningún estudio previo de la misma. El autor expone su pensamiento sobre los diversos Catecismos usados por entonces en Francia, sobre el racionalismo y el fideísmo como peligros teológicos... Describe los avatares de sus estudios sobre *El tomismo*, sobre *La filosofía de San Buenaventura*, y las opiniones del P. Mandonnet, G. Théry, etc., sobre la filosofía escolástica. Añade asimismo un amplio análisis sobre la naturaleza de la teología: «En una comparación lejana asimila [Santo Tomás] la teología al sentido común, y las disciplinas filosóficas a los varios sentidos propios...» (pág. 129).

En los capítulos 7, 8 y 9 estudia la filosofía de Bergson, por la que muestra gran entusiasmo y admiración. Bergson nunca fue cristiano. Fue el gran filósofo del siglo XX. Su doctrina, purificada y perfeccionada, pudo ser aprovechada por los tomistas. Desgraciadamente no sucedió así. «La filosofía de Bergson nos ha facilitado el acceso al Dios auténtico de Santo Tomás de Aquino. Es la única revancha que Bergson se tomó sobre nosotros, que carecíamos hasta este punto del arte de ser tomistas» (pág. 211).

En los últimos capítulos de su obra habla Gilson de la filosofía cristiana y del «arte de ser tomistas». Analiza el sentido de la filosofía cristiana según la encíclica *Aeterni Patris;* sentido que aplica especialmente a la filosofía de Santo Tomás. «El espíritu de la filosofía medieval era el de la filosofía cristiana... ¿Con qué otro nombre llamar a este conjunto de doctrinas tan profundamente cristianas marcadas con el sello de la religión cristiana? Puesto que una gran parte de ellas era tan puramente racional que los filósofos modernos se la habían apropiado, era una *filosofía*, y puesto que esta filosofía estaba animada por un espíritu manifiestamente cristiano, era inevitable llamarla filosofía *cristiana*» (págs. 219-220). «El Papa [León XIII] dice: «Hablad de la filosofía cristiana, si queréis, dado que entendáis por ello la manera cristiana de filosofar, de la cual la doctrina de Santo Tomás debe seguir siendo para vosotros modelo y regla» (pág. 240). Gilson cree que la base firme y la luz clarificante de toda la filosofía tomista es la noción de *ser*. Y confiesa haber pasado unos veinte años estudiando a Santo Tomás, e ignorando esta verdad» (págs. 251 y 254). «En el siglo XVI el dominico Domingo Báñez, uno de los comentadores más profundos de la Suma Teológica, recordaba, en primer lugar, el hecho capital de que en Santo Tomás el acto del ser *(esse)* es en el interior de cada ser *(ens)* el acto de los actos y la perfección le las perfecciones, y luego de esto añade: Es eso lo que Santo Tomás inculca con frecuencia a sus lectores, pero que los tomistas no quieren entender...» (págs. 195-196). La frase de Báñez, añade el autor, es aplicable a muchos tomistas modernos, y especialmente a Sertillanges (pág. 194).

La filosofía cristiana, concluye Gilson, debe evitar dos extremos peligrosos: el progresismo exagerado y el tradicionalismo cerrado. Debe imitar, en su campo propio, la benemérita labor del P. José María Lagrange en el dominio de la exégesis bíblica. Debe seguir la vía luminosa y el modelo aún insuperado de Santo Tomás de Aquino.

Tal es, en breve esbozo, el contenido de este libro, pleno de sinceridad, saturado de profundo amor a Santo Tomás y a la «filosofía cristiana». Su único defecto quizá consista en exagerar la dependencia le la filosofía escolástica respecto del cristianismo, por considerar la «filosofía cristiana» en

su perspectiva histórica, y no en su misma entraña.

MARCOS F. DE LEÓN, O. P.

Exigencias cristianas en el desarrollo económico-social, Comentario a la *Mater et Magistra*. Por los Rvdos. C. Abaitua, R. Alberdi y J. Setién. Edit. STUDIUM. Madrid. 1962. 247 pp.

Mucho ha dado ya que hablar y que escribir la Encíclica Mater et Magistra. Sacerdotes, religiosos y seglares se han creido en el deber de estudiarla, predicarla, enseñarla, difundirla. Gracias a Dios que encontramos ya y por doquier inquietud social, auténtica inquietud social cristiana. Evidentemente queda mucho por hacer, más sin duda en el terreno práctico que en el especulativo. No es de extrañar. Pero es un consuelo ver cómo se está acatando la consigna del Papa en la Encíclica cuando exhorta a que «por medio de cursos ordinarios y en forma sistemática se extienda la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia a todos los Seminarios y a todos los Colegios católicos de cualquier grado. Se introduzca, además, en los programas de instrucción religiosa de las parroquias y de las asociaciones de apostolado de los seglares; se difunda con los medios modernos de expresión: periódicos, revistas, publicaciones de divulgación y científicas, radio, televisión... Este comentario de los reverendos sacerdotes Abaitua, Alberdi y Setién (no necesitan presentación) es una respuesta a esos deseos del Pontífice, una valiosa aportación a la obra grande de divulgación y estudio que queda todavía por hacer. La primera parte de la Encíclica, por su carácter introductorio, ha sido objeto de un estudio más bien histórico-doctrinal que doctrinal propiamente dicho. Es un acierto, ya que este aspecto es ampliamente satisfecho en el comentario a la segunda parte y lo será, es de esperar, en el de la tercera y cuarta, que ha quedado sin hacer. No dudamos que este comentario será muy bien recibido, no solo por los seglares no especializados, sino también por seminaristas y estudiantes religiosos.

M. CARRERO, O. P.

GARRO, Emilio: *María Vergine Madre di Dio*, 275 páginas Edit. SOCIETA EDITRICE INTERNAZIONALE, Torino, 1958.

Emilio Garro presenta en esta obra una Virgen prácticamente desconocida. Desconocida, porque el autor no se ha limitado a ofrecernos el dato revelado, lo que de la Virgen nos cuentan las fuentes escriturísticas y la Tradición, sino que ha sondeado muchos de los documentos apócrifos para sacar esa otra Virgen falsa y legendaria que en ellos se encuentra. Toda esta tarea de búsqueda de novedades la lleva a cabo, no con la intención de apartarse de la Virgen real que la Iglesia Católica venera, sino con el fin de mostrar al lector culto la autenticidad de María a través de esos contrastes de sombra y luz histórica.

La obra va dividida en diez capítulos que corresponden a otras tantas situaciones evangélicas en las que aparece la Virgen. Cada uno de estos capítulos lleva unas subdivisiones menores que dan a la obra una aceptada agilidad. El estilo se mantiene constantemente en la deliciosa sonoridad del mejor italiano.

Intercaladas en el texto van unas láminas reproduciendo las mejores obras artísticas marianas: Michelangelo, Fra Angélico, Raffaello, Giotto, Murillo, Filippo Lippi, etc.

La presentación está perfectamente cuidada, cosa que hace que la obra logre su pretensión.

M. PÉREZ.

GAULLIER, B.: *L'état des enfants morts sans Baptême» d'après Saint Thomas d'Aquin,* P. Letuielleux. París, 1962. 13 × 20 cm. pp. 176.

El problema de la suerte de los niños muertos sin Bautismo está hoy a la orden del día. Gran número de teólogos contemporáneos han escrito sobre la cuestión. Se intenta buscar algo que pueda suplir el Bautismo de los niños, y algunos llegan a poner en duda, más o menos esplícitamente, la existencia misma del Limbo.

El autor nos declara que no trata de buscar un posible suplemento al Bautismo de agua para los niños, o aportar nuevos elementos de investigación. La presente obra es más bien un estudio positivo sobre la doctrina de Santo Tomás acerca de esta cuestión. El Angélico parte claramente de la necesidad del Bautismo para salvarse y de la imposibilidad para el niño en la presente economía, de algún suplemento normal del Bautismo. Santo Tomás no admite duda posible sobre la exclusión del Reino de Dios de los niños muertos sin Bautismo.

Pero también afirma el mismo Santo Doctor, que la suerte de los niños muertos sin Bautismo debe ser diferente de la de los condenados, culpables de pecados personales: a diferentes culpabilidades deben corresponder diversas penas y estados diversos. Y es aquí precisamente donde encontramos el fundamento mismo de la existencia del Limbo, lugar de condenación diferente del infierno. La existencia y la naturaleza del Limbo están íntimamente ligadas. En el fondo es indiferente la cuestión de su localización. Pero siempre nos queda la afirmación que al estado especial de los niños muertos con el solo pecado original debe corresponder en la otra vida un destino particular para ellos.

Y ya tenemos aquí la naturaleza del Limbo, o mejor, el estado en que los niños muertos sin Bautismo se hallan, según Santo Tomás, objeto del presente estudio.

El valor pastoral del presente libro es evidente.

H. FERNÁNDEZ, O. P.

GILL, H.: *El Cristianismo en la vida diaria,* Edit. STUDIUM. Madrid, 1960, 158 pp.

El autor de la presente obrita fija su atención de modo especial en el aspecto filosófico del cristianismo, descubriendo en él unos valores poco utilizados por tantos y tantos cristianos de la calle que viven un poco envueltos en la febril marea que el mundo ofrece.

Tiene un marcado tinte divulgador por lo que no se puede buscar en ella una filosofía honda del vivir cristiano, sino más bien sugerentes artículos de orientación para el hombre atareado de nuestros días.

M. ANDRÉS, O. P.

GONZÁLEZ HABA, María Josefa: *Cartas a una beata,* edit. STUDIUM, Madrid, 1960, 192 pp.

Según se indica en el título, la presente obra es un conjunto de cartas que la autora escribe a una beata, símbolo de ese amplio sector de cristianos que en medio de sus numerosas prácticas religiosas, no conocen todavía la sensación del amor auténticamente cristiano. La devoción popular, si no se refuerza en los principios teológicos que la justifican, fácilmente degenera en ritos supersticiosos, vacíos de todo contenido religioso. Al pie mismo de nuestras iglesias se forma lo que podría llamarse supersticiosa religión de los muy devotos cristianos. Comúnmente se designa con el nombre de beatería. En ella militan un numeroso grupo de fieles tan aparentemente piadosos como ignorantes y carentes de verdadera formación religiosa. Es una forma de cristianismo peligrosa para la verdadera fe católica. Tanto más peligrosa cuanto que

la beatería lleva el nombre y los ritos cristianos. Se viste de piedad y se encuentra a gusto, como la cizaña, en el interior de las iglesias.

La autora, con la suficiente delicadeza para no herir la ya excesiva sensibilidad religiosa de su «amiga beata» y con admirable rectitud de juicio, se esfuerza en quitar la máscara a este peligro, presentando de paso el luminoso y limpio mensaje del Evangelio. Ni la felicidad, ni el amor, ni el placer, ni el matrimonio son terrenos prohibidos para el cristiano. Solo una idea demasiado austera y negra del cristianismo puede producir ciertas actitudes de repulsa y odio que se experimentan a veces en la comunidad de los fieles. El cristianismo es amor. Es el primordial precepto de Jesús. Solo en su nombre, en nombre del amor, se puede hacer del sufrimiento o de la negación un ideal humano. Quien no ame, quien alimente el odio en su corazón, en cualquier forma que sea, ese ya no es cristiano; y tampoco será feliz ni entenderá nada del mensaje de Jesús.

Cartas a una beata es un libro provechoso para todos, con profundas y muy buenas reflexiones. Interesará a todos aquellos que viven inquietos por los problemas religiosos y no se resignan a ver su fe reducida a una fría fórmula. Aquí encontrarán respuesta a sus dudas y dificultades. Y aquellos otros que viven la fe en un punto muerto, irreflexivamente, también hallarán en estas páginas un buen reactivo y un estímulo a su desinterés y rutina.

A. GONZÁLEZ, O. P.

GOTTLIEB SÖHNGEN: *El camino de la Teología occidental* (Traducción del alemán por el P. Jesús Aguirre). Revista de Occidente, Madrid, 1961. 124 páginas.

Este librito viene a ser una síntesis de cinco lecciones dadas por el autor el año 1956 en las semanas de las escuelas superiores de Salzburgo. Explica el significado del título diciendo que «camino no es camino de una historia, sino historia de un camino; camino en singular». Camino quiere decir tanto como decurso histórico.

La lectura de este librito se nos hace difícil; quizá sea debido a que es una traducción del alemán.

M. SÁNCHEZ, O. P.

GUARNERO, C.: *La Legge dell Amore*, Ediz. LICE, Padova, 1962. 260 pp.

Las diversas ediciones que de este libro se han hecho hasta el presente son una garantía de su valor. Mas el valor real consiste en la doctrina que el A. expone y el modo cómo cumple su cometido de exposición. No es tarea fácil tratándose de una materia tan delicada como es la del amor en los novios y en los esposos, con sus influencias fisiológicas, psíquicas, morales, etc. El autor de este libro sabe mantenerse siempre dentro de la moral católica y en los terrenos más espinosos conserva un equilibrio perfecto. Nada se oculta, mas todo se expone con mesura y sana espiritualidad. Hacemos nuestro el juicio que don Liggeri emite en la presentación: «cumple su propósito el A. de forma perfecta y con una lealtad, una limpieza de lenguaje y de intenciones, un conocimiento profundo y experimental en el campo de la psicología y de la educación de los hijos, una visión equilibrada y serena de los valores sagrados de la vida verdaderamente ejemplar... Se trata de hecho de una colección paciente y preciosa de experiencias y enseñanzas, de principios básicos, de nociones fiso-biológicas, de sugerencias pedagógicas, que en su conjunto constituyen una contribución de extraordinario valor teórico y práctico».

Es una gran ayuda para los padres y para todos cuantos tienen la responsabilidad de guiar a la juventud en este terreno de la educación sexual.

C. GARCÍA, O. P.

HOESL, Paula: *El alma ardiente de las jóvenes,* edit. STUDIUM, Madrid, 1961, 147 pp.

Es un libro pequeño que la autora escribe, con mucho afecto y mucha comprensión, para sus pequeñas hermanas las jovencitas que se entran, sin experiencia en su vida, con los ojos cargados de ardor e ilusión, en el mundo maravilloso y difícil de la juventud. Lleva en sus páginas el calor y la vibración de las almas jóvenes.

La juventud es un mundo extraño que guarda el secreto de mil goces nuevos y muchos encantos de primavera. El alma ardiente de las jóvenes, al impulso de su poca experiencia y el mucho entusiasmo, fácilmente confunden los límites de lo grande y noble con lo que es fantasía y vanidad. Paula Hoesl, buena amiga de la juventud—ella misma debe ser muy joven todavía—se adelanta a esta inexperiencia de sus hermanas, y entrando en el bello castillo interior de sus almas femeninas, les adviente las fronteras de lo que es bueno y normal. Recordándoles que los peligros más graves están a dos pasos de los más legítimos goces. Entre una juventud desbocada que se lanza a gozar de todas las experiencias, y un total retraimiento y reserva ante la vida, está la línea media de equilibrio que corresponde a la juventud normal. Es el camino de una ascensión progresiva hacia la vida adulta, hacia la cumbre serena de la madurez femenina. No es necesario renunciar al amor, a la independencia, o dejar de leer todas las novelas. Ni se necesita sacrificar las bellas flores de un ideal hermoso, ni los goces de que es capaz un joven y ardiente corazón. Pero hay que tomarlo con medida, prudentemente, con inteligencia, seguro que si se abusa de ellos, siendo buenos en sí mismos, se convertirán en nuestros peores males.

Esta es la dirección que ha marcado la autora a esta nueva obra suya. Con gran provecho la podrán leer todas las jovencillas que quieran lograr de su juventud un mayor rendimiento y entrar con seguridad en la vida de mujer adulta.

A. GONZÁLEZ, O. P.

I Laici nella Chiesa, ediz. LICE. Padova, 1962, 144 pp. 500 L.

El presente volumen, vigesimosexto de la colección teológica «Sacra Doctrina», publicada bajo la dirección del Estudio dominicano de Bolonia, contiene buena parte de la doctrina católica referente a los seglares.

El problema del laicado es un tema de acuciante actualidad. Lo ha sido siempre y, si juzgamos por las publicaciones de nuestros días, lo es más que nunca en los días que vivimos. Prueba de ello es que eminentes teólogos de todas las latitudes han dedicado estudios especiales sobre el tema. Baste recordar los nombres de Congar, Philips, Rahner, Sauras, Spiazzi, etc. Eminentes teólogos son también los autores que firman los diversos trabajos de este libro.

Y en primer lugar, al abordar la teología del laicado en la Iglesia, se impone saber ¿qué es el seglar? ¿Cuál es su lugar dentro del pueblo de Dios? Porque la teología de los seglares no debe limitarse a la enumeración de los derechos y deberes que le competen dentro del cuerpo eclesial. Es necesario adentrarse en la teología de la Iglesia y percibir cuanto de su naturaleza se desprende para sorprender y ver que también los seglares por *vocación* propia, a la cual están consagrados en virtud del carácter bautismal, tienen algo que hacer, y sobre todo *son* parte del gran misterio de la Iglesia, algo que les distingue de las otras vocaciones existentes en la Iglesia.

Especial atención merece la obligación del «apostolado seglar». ¿Cuál es la naturaleza de la *misión* que hace de todo seglar un *apóstol?* El apostolado seglar se debe orientar principalmente a hacer de él un «confesor» y

un «testigo» de Cristo en los quehaceres de su vida y trabajo cotidiano.

Se aborda igualmente en el presente volumen el tema de la espiritualidad seglar. Aunque la espiritualidad sea una específicamente, sin embargo reviste diversas modalidades, y en este terreno es diversa la de los seglares de la de los consagrados en los estados de perfección.

Sobre estas líneas, y en la solución de los diversos problemas que plantea la teología del laicado, se desarrolla el libro que comentamos. Las firmas de A. Liegé, H. Hamer, G. Penico, etc., refrendan su valor. Libro interesante para todos y de modo particular para los seglares que deseen conocer y vivir el misterio de la Iglesia, del que forman parte.

C. Extremeño, O. P.

Jaeger, L.: *Concilio, Iglesia, Cristiandad.* Edit. ESTELA, Barcelona 1962, 187 pp.

Ha sido abundante la literatura que sobre el Concilio ha sido publicada desde que el Papa Juan XXIII anunció la próxima celebración del Concilio ecuménico Vaticano II. La teología del Concilio bien merece un libro, aun prescindiendo del éxito editorial que pudiera tener en el mercado.

El libro de monseñor Jaeger, arzobispo de Paderborn y uno de los diez componentes del «Secretariado para la unidad de los cristianos» es de los mejor logrados que han aparecido sobre este tema. Cumple una finalidad científica y pastoral a la vez. Científica, porque nos enseña lo que es un Concilio, por dentro y por fuera, y porque al quehacer histórico narrativo de los Concilios habidos hasta la fecha, une el estudio detenido de las doctrinas eclesiológicas enseñadas o presupuestas en ellos. Nos ofrece así una visión exacta de las vicisitudes y desarrollo junto a las consecuencias derivadas de la celebración de los Concilios. Pastoral porque en todo su examen histórico y científico se ve un interés especial por los problemas de la cristiandad disidente, haciendo para ello resaltar aquellas doctrinas que les tocan más de cerca y de modo especial las referentes a la naturaleza misma de la Iglesia. El problema de los hermanos separados es objeto además del último capítulo.

Responde el libro plenamente a la trilogía expresada en el título. La seriedad doctrinal del mismo, y el espíritu apostólico que aletea sobre sus páginas son las mejores garantías de su valor.

C. Extremeño, O. P.

Jean Danielou, S. J.: *Sacramentos y culto según los SS. Padres.* Ediciones Guadarrama, S L. Madrid, 1962, 40 páginas.

Advierte el autor en la INTRODUCCION, que los modernos manuales de Teología dogmática estudian la eficacia de los sacramentos, ocupándose poco de su significado, siendo así que la teología define los sacramentos como *signos eficaces.* «De ahí que los capítulos del presente libro vayan dedicados a esclarecer este aspecto, a investigar el significado de los ritos sacramentales y, más, en general, del culto cristiano».

El libro consta de dos partes. En la primera, se estudia la «simbólica» de los tres sacramentos principales: Bautismo, Confirmación y Eucaristía.

En la segunda, el misterio del sábado, el domingo, la Pascua, Ascensión, Pentecostés y fiesta de los tabernáculos.

Una selecta copia de textos patrísticos y no pocas citas de autores modernos ayudan a comprender el simbolismo de los sacramentos y de las fiestas.

M. Sánchez, O. P.

Jean Danielou, S. J.: *En torno al misterio de Cristo.* Editorial Juven-

tud, S. A. Provenza, 101. Barcelona. 223 págs.

En esta obra encontrará el lector respuesta a todos los problemas, interrogantes y polémicas que en el curso de la historia se han suscitado en torno a Cristo.

Al Jesús histórico suele oponerse el Jesús de la fe, cuando en realidad, el Jesús histórico es el Señor de la fe, al igual que el Señor de la fe sigue siendo el Jesús histórico. El presente libro es una réplica a esa disociación. Existe una rigurosa continuidad entre el Verbo de Dios creador, la Sabiduría que asistía a los profetas, el Niño de Belén, el crucificado del Gólgota, el Cristo glorioso presente en la Eucaristía, y el maestro interior que instruye a los santos.

Al final de cada capítulo figuran bibliografías que tienen por objeto facilitar la búsqueda y dar algunas orientaciones respecto a posibles lecturas.

Dice muy bien el autor: «hacer un retrato puramente humano de Jesús, limitándose a retener los rasgos de su humanidad durante su existencia terrena, no solamente constituye una abstracción, sino, además, una traición».

M. SÁNCHEZ, O. P.

LAÍN ENTRALGO, Pedro: *Ocio y trabajo.* Revista de Occidente, Madrid, 1960. 19 × 13 cms., 326 págs.

Es este volumen—pulcramente presentado por la Revista de Occidente—una «sabrosa mixtura» de ocio y de trabajo. Pues se reúnen en él escritos emanados del trabajo académico del autor; y estudios surgidos al margen de ese trabajo (en ese ocio «escolástico», tan fecundo para el espíritu helénico).

Estudios pletóricos de humanismo (ocio y fiesta, enfermedad y vida humana, Velázquez, Gaspar Casal, Marañón, Ochoa, el intelectual, la vocación), que el lector cultivado saboreará complacido en sus horas de remanso espiritual. En todos ellos encontrará el estilo intelectual y literario, siempre fino y equilibrado, del gran ensayista hispánico. Y descubrirá en este pequeño volumen la misma inquietud intelectual, tan profunda y auténticamente humana, que vibra en las grandes obras de LAÍN: *Estudios de historia de la medicina, La espera y la esperanza, Teoría y realidad del otro...*

P. MARCOS, O. P.

LEO J. TRESE: *Nuestra vocación cristiana.* Serie «*En esto creemos*», IV; traducción de T. M. M. Ed. STUDIUM. Bailén, 19. Madrid, 1961. 160 páginas.

Dios nos tiende su mano. Serie íd., V; traducción de T. M. M. Ed. STUDIUM. Bailén, 19. Madrid, 1961, 173 pp.

Con satisfacción presentamos estos dos libritos de índole similar, que se completan mutuamente, traducidos de la edición publicada en inglés por la Cofradía de la Doctrina Cristiana de Wáshington.

El primero, «*Nuestra vocación cristiana*», de sólida y agradable lectura, dividida en 16 capítulos, constituye un auténtico y valioso trabajo de divulgación teológica acerca de los siete Sacramentos en general, y, en particular, acerca de los Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Orden y Matrimonio.

El segundo, «*Dios nos tiende su mano*», completa, en idéntica forma, el mismo tema en lo referente a los sacramentos de la Penitencia, intercalando muy oportunamente dos capítulos sobre las indulgencias, y de la Extremaunción («Santa Unción», así llamado en el nuevo Ritual inglés), consagrando los seis últimos capítulos a los Sacramentales, a la oración y a la lectura de la Biblia.

Su autor, Leo J. Trese, goza ya de bien merecida fama de popularidad

en la exposición clara y sencilla de las más fecundas verdades religiosas, dando a sus escritos gracia y amenidad. Una serie de preguntas, intercaladas al final de cada idea desarrollada en el texto, a modo de *temas para discutir*, y algunas sugerencias al final de cada capítulo, a modo de *propósitos* a poner en práctica, hacen estos dos libritos sumamente apropiados para reuniones familiares y círculos de las diferentes ramas de Acción Católica. Deseamos buen éxito a la difusión de escritos de este tipo, pues no dudamos hayan de resultar de gran utilidad para todos sus lectores. En vista a futuras ediciones, séanos permitido notar algunas frases en *Dios nos tiende su mano*, que nos parecen menos exactas:

1) «Cuando el día 2 de noviembre cae en domingo, la conmemoración de los Difuntos se traslada al día 3, y también la indulgencia, empezando desde el medio día del 2 hasta el *medio día del 3*» (p. 79, nota 2). Aun en dicho caso rige la regla general del can. 923, esto es, que las indulgencias pueden lucrarse desde el medio día de la víspera, día 2, hasta la *media noche* del día señalado, día 3. —Además, no solo ««en cada visita hecha a la iglesia ese día» es necesario rezar «seis veces un Padrenuestro, un Ave María y un Gloria al Padre», como se dice en la misma página 79, sino también en todas las indulgencias plenarias *toties quoties* en casos semejantes: «*oporteat* et sufficiat *huiusmodi preces* in singulis visitationibus *in omnibus hisce casibus* recitare» (AAS, 1930, p. 363; Enchiridion Ind., p. XV, nota 1, b). —2) «Si las cuantas del rosario han sido bendecidas por un sacerdote autorizado para otorgar las indulgencias *Crucial, Dominica* y *la Apostólica*.» (p. 84). Acaso más exacta y usual resultaría la versión: Si el rosario ha sido bendecido ...las indulgencias de los *Crucíferos, Dominicana* y *las Apostólicas*...—3) «Si rezamos el rosario en presencia del Santísimo Sacramento..., se nos concede una indulgencia plenaria *cada día* que lo hagamos...» (p. 85). Esta indulgencia, aunque plenaria, no se nos concede solamente una vez *cada día*, sino *toties quoties* o cada vez que esto se ejecute: «*quoties id egerint*» (Enchir. Ind., n. 395, c).—4 «Mientras (el sacerdote) confiesa al enfermo, (los presentes) deberán abandonar la habitación, *cerrando* la puerta tras ellos» (p. 105). Al hablar de semejantes casos, los moralistas suelen advertir que, salvo el sigilo sacramental, la puerta de la habitación del enfermo debe permanecer *abierta* todo el tiempo, sobre todo si se trata de personas de otro sexo; la Santa Sede ha prescrito lo mismo repetidas veces, v. gr., el 13 de abril de 1807: «aegrotantium, praesertim mulierum, audiendae sunt confessiones, *cubiculi ianua patefacta*»; y el 12 de febrero de 1821: «exceptis infirmis in lecto recumbentibus, quo in casu *porta cubiculi patens sit*, ita ut confessarius et poenitens sint a longinquo visibiles».

C. Alonso, O. P.

P. Alfonso Rivera, *María de la Sagrada Escritura, según los escritores españoles de la Era Patrística.*

Está claro el objeto de este *Separatum* de ESTUDIOS MARIANOS de 1962. El resultado, también, que el mismo autor condensa en el penúltimo párrafo. El recorrido «no diremos que sea, en conjunto, precisamente fértil en esta materia... Sin embargo, tampoco le falta cierta amenidad y variedad». Lo que no está tan claro, porque los autores examinados no suelen dar razones exegéticas, es que intenten hacer la exégesis o dar algún verdadero sentido de los textos sagrados, o éstos sean una mera ocasión para expresar o ilustrar de alguna manera alguna doctrina mariana que tengan por otra parte. No obstante yo me inclinaría a creer que no sólamente cuando más o menos claramente indican que se trata del sentido objetivo del texto sagrado, sino en los demás casos, piensan que la Escritura tiene esos senti-

dos o doctrina mariana que ellos declaran. Esto es una cosa y otra naturalmente que tal o cual texto escriturístico contenga el concepto que en él descubren nuestros escritores.

La dificultad de determinar si los Padres proceden como exégetas o no, ya la indica con bastante claridad el autor en la Introducción.

Otra cosa es también si los Padres aciertan con el verdadero sentido del texto sagrado. El autor algunas veces en que otros dirían que no, dice que sí v. gr. p. 47 la interpretación del «Egredietur virga de radice Iesse». Que el pasaje sea mesiánico no cabe duda, pero solamente de esto deducir que se trate de la Virgen hay un tránsito ilógico, pues no solo es la Virgen sujeto mesiánico sino sobre todo Cristo. Quien según el Hagiógrafo (no decimos según Dios autor principal), contra lo que opina el autor, lo indica el paralelismo. Son posible Cristo y la Virgen, según el contexto; quién *de facto* sea, en la mente del Higiógrafo, lo determina el paralelismo.

Difícil explicar el *ipsa* en la interpretación que da San Isidoro del Protoevangelio según San Agustín (p. 53). Lo que parece claro es que aunque se lea *ipsa* no se feriere a la Virgen, en esta interpretación, pues según ella no hay en el texto nada mesiánico, y por tanto ni siquiera a Cristo aunque se leyera *ipse*. Mala construcción sería si se refiriera a mens: *ipsa mens* en la cual se insinúa «diaboli perversa suggestio». Lo que parece bastante claro es que ya San Agustín o al menos San Isidoro leía *ipsa* y tal vez citen solo materialmente el texto. En la interpretación mesiánica que a continuación señala San Isidoro aparece poco la Virgen en su persona. No hay más que leer sus palabras «ipsa conteret..., hoc de fructu ventris Mariae *qui est Xtus*, intelligitur». No parece «interpretación mariológica»: así pensamos.

No obstante estas discrepancias, felicitamos al autor y deseamos que prosiga sus fructuosas investigaciones mariológicas en el campo de la Patrística española.

S. Reyero, O. P.

Pío XII.—*Discorsi ai medici*. Coleccionados por Mons. F. Angelini Edizioni «Orizzonte médico». Roma, 1960, LXXIX, 725 pp.

Como mejor apología de la obra que reseñamos baste decir que en el espacio de poco más de un año—(octubre 1959-diciembre 1960)—se llevan publicadas nada menos que seis ediciones. Es un hecho que habla por sí solo de la favorable acogida y grande aceptación que ha tenido esta interesantísima faceta del magisterio doctrinal del llorado Pontífice.

Está en la mente de todos la amplitud y grandiosa diversidad de los temas doctrinales que Pío XII desarrolló e iluminó a lo largo de su glorioso pontíficado. Fiel al mandato de Cristo, de quien fue digno Vicario, hizo partícipes a todas las gentes de su apostólica y polifacética doctrina. Habló a todos siempre con profundidad y competencia. Hizo brotar la doctrina de Cristo de los argumentos y materias más variados, raros y complejos. Cualquier tema, por muy técnico y árido que fuese, le daba la oportunidad para elevarse a las más altas cumbres de la doctrina cristiana, de la filosofía, de la teología y de la moral.

Entre las diversas categorías de personas a quienes dirigió su augusta palabra, los médicos, y cuantos con los médicos tienen su puesto junto a los enfermos, han tenido, en el alma y en la mente de Pío XII, un puesto de privilegio. El presente volumen es de ello una prueba más que convincente.

Los discursos a los médicos constituyen hoy la más actual y completa Suma de la doctrina cristiana, especialmente de la moral aplicada a la medicina. Es una Suma de principios doctrinales y aplicaciones prácticas referidas a una casuística profundamente nueva y original a veces, porque ha nacido del desarrollo de una ciencia y

arte que, como la medicina y cirugía se encuentran en continúo progreso.

Es maravillosa su manera de exaltar la figura del médico y la importancia de su misión, afirmando entre otras cosas que existe una «ciencia médica cristiana», que «la persona del médico, como toda su actividad, se mueven constantemente en el orden moral y bajo el imperio de las leyes»; que «el médico como el sacerdote y la Iglesia debe de ser un amigo y una ayuda para la humanidad» y finalmente que los «médicos son los verdaderos colaboradores de Dios en la defensa y desarrollo de su creación.

Afrontó temas de capital importancia, como, por ejemplo, exponiendo la doctrina moral acerca de la fecundación artificial y los principios de la deontología que determinan los límites en la busca y experimentación de nuevos métodos aplicados directamente al hombre; enunció los principios de la moral que han de ser aplicados en la Psicoterapia y los tres requisitos necesarios para la legalidad moral de una operación quirúrgica que lleve consigo una mutilación anatómica o funcional respondió certeramente dando una solución precisa a las preguntas que se le hicieron acerca de la anestesia, de la «reanimación» y de la moral matrimonial, en diversos Congresos y reuniones; disertó ampliamente sobre la doctrina moral, hablando a los especialistas de genética, a los participantes en el XIII Congreso de psicología aplicada y al Collegium Int. neuro-psycho-pharmacologicum. Sus últimas palabras, cinco días antes de morir, fueron dirigidas a los especialistas de cirugía plástica.

Abrió nuevos horizantes, proporcionó serenidad y tranquilidad de conciencia, especialmente en el ejercicio de la profesión médica y quirúrgica. Baste leer sus directrices morales sobre el parto indoloro, o considerar sus respuestas a las cuestiones que le fueron formuladas por los anestesiólogos sobre la obligación moral de rehusar o no la anestesia, y de aceptar el dolor físico con espíritu de fe; si es compatible o no con el espíritu del Evangelio la privación de la conciencia y del uso de las facultades superiores provocadas por los narcóticos; o también, si es lícito el uso de los narcóticos por los moribundos o enfermos en peligro de muerte, en el caso de prescripción médica; o si los narcóticos pueden ser usados aún en el caso de que la atenuación del dolor lleve consigo el apresurar la muerte. Todas sus respuestas sobre estos puntos son exhaustivas y precisas, de tal modo, que además de satisfacer a los médicos, constituyen un nuevo capítulo de teología pastoral para todos los sacerdotes.

En este volumen van incluídos algunos discursos que, aún cuando no fueron dirigidos a los médicos ,interesan igualmente a todo el mundo sanitario, puesto que en ellos se dirige a instituciones que se interesan y trabajan por el bien de los enfermos, así como también los dirigidos a categorías de personas que, juntamente con los médicos, colaboran en la investigación científica y en el ejercicio de la profesión.

En el texto de los discursos se conserva la lengua original en que fueron pronunciados, acompañados de la versión italiana aquellos cuyo original está en otra lengua.

Se reproducen además fotografías que recuerdan momentos particulares de las audiencias que el Pontífice acostumbraba celebrar al final de los discursos, así como, las medallas anuales pontificias que representan algunos de los sucesos más importantes de su glorioso pontificado.

Encontramos también una fotocopia del manuscrito de la Oración del Médico, y de un discurso en lengua francesa a los médicos católicos.

Finalmente un completísimo y exhaustivo índice analítico de nombres y materias facilitan en gran manera el uso de esta maravillosa colección.

H. F. MATILLA.

RAYMOND, M.: *Este es tu mañana y tu hoy*. Studium, Madrid 1960, 276 pp.

Con este libro el P. Raymond completa una trilogía sobre los misterios del rosario y añade un nuevo libro a su ya abundante y conocida producción. Aprovechándose de un doloroso episodio familiar, con la lucidez de estilo que caracteriza al P. Raymond, construye un relato que gana en interés y sugestión a la mejor novela. En las redes del drama expone un cúmulo de ideas teológicas sobre los misterios gloriosos del rosario, sobre la confianza en Dios y el amor a la Santísima Virgen, de mucho provecho para las almas que sufren. La fe cristiana arrojando un torrente de luz sobre multitud de problemas humanos es la idea central de este nuevo libro del trapense americano.

Charlie, hermano del autor, cuando se siente más feliz con su joven esposa y sus siete hijos, los médicos descubren un cáncer agazapado en sus pulmones. El no sabe nada. En la Hospedería de Getsemaní de boca de su propio hermano trapense oye lo que venía a ser su propia sentencia de muerte. Tiene cáncer en un período avanzado. Humanamente estaba todo perdido. La ciencia humana allí le tenía al borde mismo de la rabia y desesperación. Pero afortunadamente su hermano trapense es buen médico de espíritu. Son 276 páginas que el P. Raymond dedica al tratamiento espiritual de su hermano canceroso.

Se inicia el diálogo entre los dos hermanos; diálogo que hace madurar un mejoramiento rápido y una completa restauración moral y psicológica del enfermo. En la trama del episodio el autor siembra sus ideas religiosas. Las dolencias angustiosas ante un mal inevitable se suavizan e incluso pueden desaparecer por medio de la renovación religiosa. La confianza y el amor de Dios, nuestro Padre, poseen la virtud de transformar las desdichas de la vida en fuentes de gozos y alegrías. Es cuando se comprende la razón y la necesidad de los misterios gloriosos.

A. CEREIJO.

RENÉ GIRAULT, *Hacia un Catolicismo Evangélico*, Versión española de don José Martínez Guillén. Edit. ESTELA, Bailén, 232 bis, Barcelona, 1962, 205 pp.

Es el rector del Seminario de Poitiers quien nos presenta este libro de espiritualidad, fruto del celo apostólico.

El autor, a la luz de los testimonios de quien ha llegado a la invención de Cristo y su mensaje, opta por un catolicismo más auténticamente evangélico; un catolicismo que a la vez que se purifique de la esclerosis de un tradicionalismo no auténtico y de pura fórmula, no olvide, bajo la capa de un sincero evangelismo, la realidad histórica y actual de una Iglesia humana y divina al mismo tiempo, en cuyo seno late, bulle y se desarrolla al verdadero evangelismo.

La obra está dividida en dos partes. A la vista del primer capítulo alguien pudiera decir que se trata de un ensayo de experiencias religiosas, de la búsqueda de Dios en función de la experiencia personal, insinuando así una especie de inmanentismo religioso. Se trata de hecho de justificar, mediante el método de la encuesta, el hecho de que la fe y la revelación no puede quedar reducida a meros entes metafísicos o conceptos lógicos o al fruto de una implacable apologética; el misterio del cristianismo se presenta como un mensaje, una vida nueva, una vivencia de lo divino.

En la segunda parte considera el autor lo que tiene la fe de acontecimiento: evangelización, conversión al misterio; y lo que exige y lleva consigo la institución: aquello que tiene dentro de la Iglesia un carácter de estabilidad y tradición inmutable. Con un equilibrio acrobático, sin dejar de ser fundadamente dogmático, nos da una visión a través de la historia de la

Iglesia, del constante forcejeo y superposición de estos dos elementos. Toda la obra se reduciría a una llamada al resurgir evangélico ante una actitud espiritual que dicta un cierto estilo de vida; «en el momento en que terminó de morir en nosotros un cierto «estilo eclesiástico» y un cierto «estilo de Corte», por qué no pensar que el Pueblo de Dios lleva en germen una nueva especie de cristianismo»?

PELEGRÍN BLÁZQUEZ, O. P.

SCIACCA M. F.: *El silencio y la Palabra.* Edit. Luis Miracle. Barcelona 1961. 229 pp.

A primera vista pudiera creerse que es esta una obra fuera de serie dentro de la amplia producción de Sciacca. Acostumbrados a recibir de él estudios profundos, conceptuales y abstractos, desorienta chocar ahora con un libro poético. La presente obra está escrita en un estilo sugestivo elegante. Tiene el hechizo de la palabra. Pero la impresión de desconcierto es solo aparente. Aquí, más incluso que en las demás obras suyas, se muestra el escritor serio y profundo. Sobre la expresión poética se descubre el escritor filósofo. *El silencio y la Palabra* es un libro de pensamiento, más profundo si cabe que otras obras del autor. Viene a ser el resumen de todas ellas, su quinta-esencia, puesta en fragmentos cortos y bellas expresiones. O como dice el propio autor «es la traducción en imágenes de lo que en otros libros escritos (o que voy escribiendo) he expresado en conceptos».

Recogen sus páginas profundas meditaciones sobre el espíritu humano y la intimidad de nuestro ser religioso, en un tono de fuerte sabor místico cristiano. El hombre que ha madurado su idea religiosa nos trasmite su propia experiencia, su modo de sentir y entender la existencia en forma de bellas y sugestivas imágenes. Su lenguaje coincide con el lenguaje de los místicos españoles en quienes se inspira.

Las derrotas de los hombres, son victorias en el plan de Dios. El silencio es la palabra más elocuente. Solo vive eternamente el que se sacrifica por amor. Lo paradójico de estas expresiones constituye el fondo de una sabia filosofía cristiana. Para que produzca mucho fruto, el grano de trigo debe caer y morir en la tierra. He ahí el sentido de este extraño libro del pensador italiano.

ARSENIO ROMERO, O. P.

SEMMELROTH, O.: *Yo creo en la Iglesia,* Edic. GUADARRAMA. Trad. del alemán por A. López Quintas. Madrid 1962, 188 pp.

La producción literaria de Semmelroth es abundante y dedicada en su mayor parte a la difusión de la doctrina de la Iglesia. El libro *Yo creo en la Iglesia,* el 16 de la colección «Cristianismo y hombre actual» es la traducción del alemán *Ich glaube an die Kirche,* publicado en 1959. En este libro, el autor, dando de lado a la erudición e investigación sistemática que pudiera causar en el público al que se dirige cansancio, intenta sin más hacernos conocer lo que es la Iglesia, el contenido que encierra el artículo del Credo: Creo en la Iglesia. Quizá porque estamos habituados a contemplar su aspecto humano y sensible, nos detenemos ante él sin penetrar en su significado y contenido espiritual. La Iglesia es una realidad divino-humana en la que todo el hombre es asumido y penetrado por la vida divina que en ella existe. Es el misterio de la salvación que se va desarrollando históricamente en todas las dimensiones de la existencia humana: corporal, social, político, cultural, etc., tratando de informarlas a la imagen del Dios-Hombre. El Espíritu Santo, que es el alma de la Iglesia la asegura en la verdad, la santifica, la conducirá a la eternidad. El misterio humano-divino de la Iglesia no es solo la depositaria y maestra de la fe, es ella en sí misma

objeto de la fe. Creemos a la Iglesia, porque ella nos ofrece el testimonio de Dios en la revelación. Creemos la Iglesia, porque ella misma es objeto de la revelación divina. Y creemos en la Iglesia porque es misterio de salvación, porque tiene en sí misma la vida divina.

En ese plano se desarrolla la doctrina de la Iglesia en el presente libro. Le creemos de gran utilidad para todos cuantos se precian de ser miembros de la Iglesia, pues podrán darse cuenta del significado de todas sus extructuras. Espíritus más cultivados en estas materias exigirán tal vez un estudio más sistemático y profundo. Mas si no ha sido esta la intención del A. al escribir el libro no tenemos por qué exigírselo.

C. EXTREMEÑO, O. P.

S. THOMAE AQUINATIS.—*Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium* seu summa contra Gentiles. *Textus Leominus diligenter recognitus.* Cura et studio fr. Cesla Pera, o. p.—Coadiuv. D. Petro Marc o. s. b., in Abbatia Quarreriensi S. Theol. lectore et D. Petro Caramello Prael. Palatino in Seminario Ripulitano Philos. professore. Dos vols.: LXXXI-335 y VIII-541. MARIETTI (Taurini-Romae), 1961.

La conocida editorial *Marietti* viene ocupándose desde hace ya bastantes años de una nueva edición manual de las obras de Santo Tomás de Aquino. Ha llegado el turno a la *Summa contra Gentes* o *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*» título que, al decir de los entendidos, es el más genuino, por responder a una tradición escrita más venerable y autorizada.

La presente edición de la S. c. G. consta de tres volúmenes: el primero, del que no disponemos y por consiguiente tampoco reseñamos, es una *Introducción General;* el segundo contiene el texto de los libros I y II de la *Summa contra Gentiles* y el tercero, los libros III y IV de dicha obra. El texto latino es el mismo de la edición leonina, pero «diligenter recognitus». Esto quiere decir que se han añadido y corregido algunos pasajes, ya notados por la Comisión leonina con las palabras marginales «lege», «dele», «adde», pero que de hecho no los habían corregido, ni borrado, ni añadido. Además se han insertado algunas variantes señaladas por el Dr. Bruno Decker, junto con otras descubiertas por el presidente de la Comisión leonina. Se trata, pues, de un texto crítico, el más perfecto hasta ahora conocido, del libro «de Veritate Fidei Catholicae contra errores Infidelium».

Para facilitar tanto la lectura de la obra, como la compulsación de citas, se ha introducido en esta edición la división del texto por números, en serie no interrumpida para los dos volúmenes, que abarca del 1 al 4292. Encabezan el primer volumen tres índices: uno de autoridades de la Sagrada Escritura, Concilios, sagrada liturgia, santos Padres y escritores eclesiásticos, filósofos y otros autores; otro de personas; y el tercero, titulado «*Index elementorum* ad missionalem «synthesim» formandam», nos ofrece, en orden alfabético, una tabla de materias que pudieran considerarse como los elementos de una teología misional, o las nociones fundamentales de la doctrina católica. Cada cierto número de capítulos se hace un esquema, indicando el contenido y mostrando el nexo lógico de los diversos capítulos. Trabajo sumamente útil y hasta casi necesario para el estudio de la S. c. G., ya que en esta Suma no se encuentran las introducciones o prologuitos de la *Suma teológica,* que van marcando la ruta a seguir en las cuestiones y, al mismo tiempo, dan la razón del *por qué* de tal orden.

Debajo del título de los capítulos se indican los «loci congruentes», o lugares paralelos en las otras obras de doctor Angélico. Otra innovación en la nueva edición de la S. c. G., que en vano buscaríamos en otras ediciones—incluso la leonina. Abundan las notas a lo largo

de la obra, con citas de documentos y nociones doctrinales que se explican con las mismísimas palabras de Santo Tomás, a fin de que los no versados puedan captar mejor el pensamiento del autor.

Al final de cada volumen están las «ADNOTATIONES», de carácter más bien histórico, que ayudan muchísimo a penetrar el sentido de la letra. Merece especial mención el *Apéndice* III del segundo volumen que reseñamos, titulado *«Quaedam ad hujus temporis quaestiones de historia religionum diligenter examinandas proponuntur»*, ex libro «De Veritate Fidei Catholicae contra errores Infidelium». En él se tratan los temas siguientes:

I. Valor doctrinal de la «Summa contra Gentiles» para evitar ciertos peligros de la cultura moderna.

II. Virtualidad de la metodología misional en la S. c. G., derivada de la tradición y actualmente recomendada por la misma tradición que de nuevo renace.

III. Virtualidad de la doctrina misional contenida en la S. c. G. para entender y perfeccionar las nociones comunes de los pueblos de baja cultura.

IV. Documentos de cosas de la India en la cultura mediterránea.

V. Elementos que se han de tomar del *Budismo* según aquellos que tratan de fundar una nueva religión ideal.

VI. Elementos que se han de tomar del *Confucianismo* para la constitución de la nueva religión.

VII. Espiritualidad del alma japonesa en la nueva formación de la conciencia.

VIII. Síntesis cristiana y elementos que se presuponen en el orden natural de la cultura y civilización humana.

Como se ve por el simple enunciado de estos temas, el R. P. Ceslao Pera, principal autor de este apéndice y, según se deduce de la lectura de las notas, misionero por algún tiempo en el oriente medio, ha querido hacer resaltar el carácter misional de la *Summa contra Gentiles*. Alguien ha llamado a la S. c. G. «ENQUIRIDION MISIONERO», y también «MANUAL DE MISIONOLOGIA». No sé si sería un tanto exagerado añadir a estos títulos el de «VADEMECUM DEL MISIONERO CATOLICO». Desde luego la S. c. G., es de una actualidad perenne. Bien lo demostró el padre García Graín, O. P., en su artículo *«Modernidad de la Suma contra Gentiles*, publicada en LA CIENCIA TOMISTA (Septiembre-Octubre, 1919, p. 196-109; Enero-Febrero, 1920. pp. 53-66). La doctrina de esta obra del Doctor Angélico sirve para refutar a los *Gentiles* de todos los tiempos.

Mis plácemes a la casa editorial *Marietti* y a los que han preparado esta modernísima edición de la obra más importante y más leída de todas las que salieron de la pluma del Doctor Angélico, si se exceptúa la *Summa Theologicae.*

M. SÁNCHEZ, O. P.

VALKS, H.: *Sobre la belleza*, edit. STUDIUM, Madrid, 1960, 187 pp.

No tenemos en nuestras manos un tratado de metafísica sobre la belleza, como el simple título de la obra pudiera sugerir. La belleza aquí no es una de las propiedades transcendentales de los seres. El libro de Valks se fija más bien en el fulgor externo que desprenden las personas cuando se puede decir de ellas que son bellas y hermosas. Se trata de la belleza moral, de todo el conjunto de cualidades, aspectos externos, virtudes humanas y religiosas que son capaces de desencadenar en los demás el sentimiento del amor y de la amistad. Al fin de cuentas se ama a aquellas cosas que se consideran buenas y hermosas. O, según dice Dostoyevski, amar a un hombre es verle tal como Dios lo ha creado.

El autor se esfuerza a través de estas páginas en ir señalando las principales virtudes que deben tener aque-

llos que quieran merecer de los demás el gran don del amor. Todos sabemos que los amigos hay que ganarlos. La amistad es una flor que brota en la admiración de alguna cualidad física, moral o religiosa de la persona amiga. Para unos tendrá mucha importancia la franqueza y solidez de carácter; para otros el espíritu compasivo y delicado, la modestia, la condescendencia, la amabilidad, etc. El amor viene después del reconocimiento de algunas de estas virtudes en los demás.

El libro presente recoge una serie de reflexiones sobre las principales virtudes que deben adornar a los hombres en su trato cotidiano. Viene a ser lo que podría llamarse el arte de ganarse amigos, el arte de hacerse atractivo y agradable—presentarse bello—a nuestros prójimos. Contiene buenas e interesantes consideraciones.

A. CEREIJO, O. P.

ZAHONERO, J.; M. A. MARTÍN: *Los concilios ecuménicos*, Edit. MARFIL, Alcoy 1959, 176 pp.

Si nos fijamos en la fecha de publicación de este libro, no podemos dudar de su utilidad y actualidad. Se editó a raíz del anuncio del Concilio Vaticano II. Aquí los autores nos ofrecen un resumen esquemático de los Concilios Ecuménicos habidos en la Historia de la Iglesia. Resumen a veces demasiado esquemático.

Se estudia brevemente cada Concilio siguiendo un orden cronológico. El proceso aquí seguido es el mismo para todos: estado de la Iglesia; problemas concretos que ocasionaron la reunión conciliar; desarrollo de las sesiones y resultados del Concilio; consecuencias y repercusión en la vida de la Iglesia. Todos estos puntos no suelen ocupar más de cinco o seis páginas. Poco, como se ve.

En los tres primeros capítulos se recuerdan unas nociones elementalísimas: el magisterio de la Iglesia, qué son los Concilios, qué es la infalibilidad. Termina con una visión de lo que entonces se sabía del Concilio.

En la página 10 el párrafo «Perpetuidad de estos poderes» creemos está fuera de lugar. Se analiza poco la naturaleza del poder docente; los conceptos de monarquía y jerarquía, etc. Convendría explicar y aquilatar mejor las razones aducidas (págs. 22-23) para probar que el Papa está sobre el Concilio.

Repetimos que es un libro útil. En muy pocas páginas se nos presenta una visión general de los Concilios Ecuménicos, su importancia, característica, errores y desviaciones. La historia de los Concilios es fundamental para conocer el desarrollo de la doctrina católica.

B. GARCÍA, O. P.

ZIMMER, H.: *Abenteuer und Fahrten der Seele.* Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart 1961, 330 pp.

Aparecido primeramente en inglés aunque el autor se valiera de algunas narraciones alemanas, tenemos ahora la traducción de este libro al alemán, en el que el traductor ha introducido a su vez más episodios de lengua alemana. Se trata en toda la obra de ofrecer al lector e interesarle en la narración de cuentos, mitos, fábulas, que corren o han corrido en los diversos países: India, Arabia, países célticos, etc.

Mas no se trata de simples narraciones, pues a estas siguen las consideraciones apropiadas y el examen del simbolismo que tales narraciones encubren. Se hacen ver las experiencias y sentimiento de las almas al oír los relatos. A través de estos mitos o leyendas, pueden observarse las inquie-

tudes y temores y las reacciones de los hombres ante el amor y la muerte, ante el peligro, la lucha y la tentación. De todo ello se deducen las moralejas plenas de sabiduría y sentido común de los pueblos.

Tanto el psicólogo como el literato o el investigador de la historia de las religiones puede encontrar en este libro detalles, actitudes o consecuencias de estimable valor para las ciencias objeto de su investigación.

C. García, O. P.

LIBROS RECIBIDOS

Enviados por sus autores:

RIVERA, Alfonso, C. M. F.: *María, en la Sagrada Escritura, según los escritores españoles de la Era Patrística.* Madrid, 1962. Separata de «Estudios Marianos», vol. XXIII, 46-66 pp.

ZAPICO, Marcelino, O. P.: *Grados en el conocimiento de la Realidad Social. Apuntes para una Introducción a la Sociología.* Edit. OPE. Villava (Pamplona), 1962. Un vol. de 21 × 15 cms. 222 pp.

UBALDO GENTA, Edgar: *El Juicio Final. Epopeya de la Humanidad desde el solio de América.* Montevideo, 1952. Un vol. de 25 × 18 cms. 176 pp.

UBALDO GENTA, Edgar: *Lázaro o La voz del Espíritu. Dos semanas decisivas en la vida de Jesús.* Edit. Stylo. México, 1955. Un vol. de 22 × 16 cms, 218 pp.

UBALDO GENTA, Edgar: *Flamero. Epopeya del Génesis.* Montevideo, 1961. Un vol. de 25 × 17 cms., 173 pp.

EDITORIAL LITURGICA ESPAÑOLA. Barcelona, Avda. José Antonio, 581.

El Reino de Dios según la traducción original de la Sagrada Escritura. Antología bíblica orgánica. Traducido del alemán por el R. P. L. LÓPEZ, O. P. Barcelona, 1961. Un vol. de 18 × 10,5 cms. 381 pp. y 3 mapas.

De P. LETHIELLEUX EDITEUR. París VI, 10, rue Cassette.

GAULIER, Bertrand: *L'état des enfants morts sans Baptême.* París, 1961. Un vol. de 19,5 × 13 cms. 176 pp.

VARIOS AUTORES: *VIIIe. Congrès Marial National.* Lisieux, 5-9 juillet 1961. *La Maternité Spirituelle de Marie. Rapports Doctrinaux.* París, 1962. Un vol. de 25 × 16 cms. 200 pp.

EDIZIONI LICE. Padova. Piazza delle Erbe, 2. Italia.

GUARNERO, Carlo: *La Lege dell'Amore.* 5.ª ed. 1962. Un vol. de 17 × 12 cms. 260 pp., con ilustraciones fuera de texto.

VARIOS AUTORES: *Cinema e Cattolici.* Un vol. de 21 × 15 cms. 260 pp.

VARIOS AUTORES: *I laici nella Chiessa.* Núm. 26 de «Sacra Doctrina, Rivista Teologica d'attualitá dello studio Domenicano di Bologna», pp. 207-342.

RASCHER VERLAG & Cie. A. G. Zürich und Stuttgart.

JUNG, C. G.: *Psychologie und Religion,* 1962, 125 pp.

EDITIONS NAUWELAERTS. Louvain. 2. Place Card. Mercier.

MARCEL, Gabriel: *Fragments Philosophiques* (1909-1914). Introduction par Lionel A. Blain. Louvain, 1961. Un vol. de 19 × 12 cms. 118 pp.

ROSTENNE, Paul: *Dieu et César. Philosophie de la Civilisation Occidentale.* Louvain, 1962. Un vol. de 24,5 × 16 cms. 212 pp.

CENTRO ESPAÑOL DE INVESTIGACIONES JOSEFINAS. Padres Carmelitas Descalzos. Valladolid.

Para la inclusión del nombre de San José en las oraciones de la Misa. Un vol. de 23 × 15 cms. 74 pp.

Edit. COCULSA. Víctor Pradera, 65. Madrid-8.

MESA, *Carlos E., C. M. F.*: *La mujer que buscaba a los Indios... La Madre Laura Montoya, Misionera y Fundadora de Misioneras.* Madrid, 1962. Un vol. de 15 × 11,5 cms. 112 pp.

Edit. SAL TERRAE. Guevara, 20. Santander.

DÍAZ NAVA, Adolfo F., S. I.: *El principio de totalidad según la doctrina del Cardenal Lugo.* Santander, 1960. Un vol. de 24 × 17 cms. 215 pp.

JUNQUERA, S., S. I.: *Almanaque del Año Cristiano,* 1963. Un vol. de 21 × 15 cms. 60 pp.

JUNQUERA, E., S. I.: *Breve preparación para la Confesión, Comunión y Matrimonio,* folleto de 15 pp.

EDICIONES DINOR. Zubieta, 38. San Sebastián.

RIBER, M., S. M. R.: *Cristo, centro de la Creación (en la Sagrada Escritura).* San Sebastián, 1962. Un vol. de 19 × 12 cms. 82 pp.

CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACION «SAN ISIDORO». León. Plaza de Regla, 3.

VARIOS: ISIDORIANA. *Estudios, comunicaciones y coloquios de la Reunión Internacional de Estudios Isidorianos celebrada en León* (28 Sept.-5 Oct. 1960), en conmemoración del XIV Centenario del nacimiento de Isidoro de Sevilla, publicados bajo la dirección de Manuel C. Díaz y Díaz y el patrocinio de las Facultades de Filosofía y Letras de las Universidades de España. León, 1961. Un vol. de 24 × 17 cms. 556 pp.

Edit. ESTELA, S. A. Barcelona.

JAEGER, Mgr. Lorenz: *Concilio, Iglesia, Cristiandad.* Trad. de E. Anglada. 1.ª ed. española. 1962. Un vol. de 19,5 × 13,5 cms. 187 pp.

GIRAULT, René: *Hacia un Catolicismo Evangélico.* Traducción de José Maz. Guillén. 1.ª ed. española. Barcelona, 1962. Un vol. de 19 × 13 cms. 209 pp.

BICOUD, José: *La Iglesia, esperanza de los pueblos. La verdadera faz de la J. O. C. Internacional.* Traducción de Asumpta Correns, viuda de Albó. 1.ª ed. española. Barcelona, 1962. Un vol. de 19 × 13 cms. 44 pp.

Edit. HERDER. Provenza, 388. Barcelona.

WERNER SCHÖLGEN: *Problemas morales de nuestro tiempo.* Barcelona, 1961.

ROTH HERBERT: *Esta es mi fe. Teología para seglares.* Versión española de Ricardo Galano sobre la 2.ª ed. alemana. Barcelona, 1961. Un vol. de 12,4 × 20,2 cms. 416 pp.

ADAM ADOLF: *La Confirmación y la cura de almas.* Versión española de José Luis Albizu, O. F. M., sobre la ed. original alemana. Prólogo del excelentísimo señor obispo de Maguncia. Barcelona, 1962. Un vol. de 12,4 × 20,2 cms. 288 pp.

Edit. JUVENTUD, S. A. Provenza, 101. Barcelona.

DANIÉLOU, J.: *En torno al misterio de Cristo.* Trad. de María Dolores Raich Ullán. 1.ª edic. Barcelona, 1961. Un vol. de 18,2 × 12 cms. 223 pp.

Edit. REVISTA DE OCCIDENTE. Bárbara de Braganza, 12. Madrid.

ALVAREZ DE MIRANDA, Angel: *Las religiones Mistéricas.* Madrid, 1961. Un vol. de 16,5 × 13 cms. 244 pp.

LAÍN ENTRALGO, Pedro: *Ocio y Trabajo.* Madrid, 1960. Un vol. de 19 × 12 cms. 325 pp.

GOTTLIEB SÖHNGEN: *El Camino de la Teología Occidental.* Traduc. del alemán por el Padre Jesús Aguirre. Madrid, 1961. Un vol. de 19,5 × 13 cms. 124 pp.

Edit. EURAMERICA. LA EDITORIAL CATOLICA. Mateo de Inuria, 15. Madrid. Madrid.

CENCILLO, Luis: *El misterio de iniquidad en la Historia de la Iglesia.* Madrid, 1960. Un vol. de 18 × 11 cms. 256 pp.

Boneta, Jacinto: *¿Fracaso de la Iglesia?* Madrid, 1961. Un vol. de 18 × 11 cms. 280 pp.

TAURUS EDICIONES, S. A. Conde del Valle de Súchil, 4. Madrid.

Alcalá Galve, Angel: *Medicina y Moral en los Discursos de Pío XII.* Madrid, 1959. Un vol. de 21 × 13 cms. 472 pp.

Brunot, Amadée S. C.: *El genio literario de San Pablo.* Traducción del original francés por Enrique Boada. Madrid, 1959 (Bibl. de Estudios Bíblicos, núm. 2). Un vol. de 21 × 14 cms. 292 pp.

Alvarez, L.: *El seglarismo y su integridad.* Madrid, 1959. Un vol. de 18 × 12 cms. 293 pp.

EDICIONES FAX. Zurbano, 80. Madrid-3.

Schürmann, Heinz: *Padre Nuestro.* Traducción del alemán por Constantino Ruiz-Garrido (Perspectivas, 22). Madrid, 1961. Un vol. de 20 × 12 cms. 216 pp.

Anzou, Georges: *La Tradición Bíblica.* Traduc. española por Constantino Ruiz-Garrido (Perspectivas, 22). Madrid 1961. Un vol. de 20 × 12 cms. 496 pp.

Greenstock, David L.: *El sacramento de la Misericordia* (Bibl. de Espiritualidad). Traducción del inglés por Constantino Ruiz-Garrido. Madrid 1961. Un vol. de 17 × 11 cms. 276 pp.

Edit. RAZON Y FE, S. A. Madrid. Zurbano, 80.

Roldán, Alejandro, S. I.: *Las Crisis de la vocación en Religión* (Colec. Psicología-Medicina, Pastoral, 27). Madrid, 1961. Un vol. de 20 × 14 cms. 216 pp.

Edit. MARFIL. Alcoy.

Perico, Giacomo G.: *Defendamos la Vida.* Versión española por J. Zahonero Vivó. Alcoy, 1961. Un vol. de 22 × 15 cms. 451 pp.

Zahonero Vivó, J., y Martín Penalba, Miguel: *Los Concilios Ecuménicos.* Alcoy, 1959. Un vol. de 21 × 15 cms. 174 pp.

Zahonero, J., y Casanoves, Luis: *Los Himnos del Breviario.* 2.ª ed. Alcoy, 260 pp.

Ediciones GUADARRAMA. Lope de Rueda, 13. Madrid.

Renckens, H. S. I.: *Así pensaba Israel. Creación, Paraíso y Pecado Original según Génesis* 1-3. Trad. del flamenco por Mariano Herranz Marco y Alfonso de la Fuente Adáñez. Madrid 1960. Un vol. de 374 pp.

Dietrich von Hildebrand: *Moral auténtica y sus falsificaciones.* Traducción del inglés por Dionisio Garzón y Garzón. Madrid 1960. Un vol. de 19 × 12 cms. 286 pp.

Casel, Odo: *Misterio de la Cruz.* Traducción del alemán por Ignacio Oñatibia. Madrid 1961. Un vol. de 19 × 12 cms. 379 pp.

Semmelroth, Otto: *Yo creo en la Iglesia.* Trad. por el P. A. López Quintas. Madrid 1961. Un vol. de 19 × 12 cms. 188 pp.

Gilso, Etienne: *El Filósofo y la Teología.* Traducción de G. Torrente Ballester. Madrid 1962. Un vol. de 19 × 12 cms. 288 pp.

Daniélou, J.: *Sacramentos y culto según los SS. Padres.* Traducción española de Mariano Herranz y A. de la Fuente. Madrid 1962. Un vol. de 19 × 12 cms. 540 pp.

Bogler, Theodor, OSB: *Muerte y Vida. Las Ultimidades.* Traducción al español por Andrés-Pedro Sánchez Pascual. Madrid 1962. Un vol. de 19 × 12 centímetros. 230 pp.

Monzel, Nikolaus: *El Cristiano y la Teología. Investigaciones sobre el punto del pensamiento teológico en el sistema de las ciencias.* Traducción española de Andrés-Pedro Sánchez Pascual. Madrid, 1962. Un vol. de 19 × 12 centímetros. 117 pp.

Picard, Max: *La huida de Dios.* Traducción española de Narciso Sánchez Cortés. Madrid 1962. Un vol. de 19 × 12 cms. 216 pp.

Przywara, Erich: *Teologumeno Español y otros ensayos Ignacianos.* Traducción al español por A. López Quintas. Madrid 1962. Un vol. de 19 × 12 centímetros. 188 pp.

Editorial DIANA, S. A. Tlacoquemécatl, 73, México, 12, D. F.

JAMES F. MURRAY JR. y BIANCA M. MURRAY: *Queridos Recién Casados. El Papa Pío XII se dirige a las jóvenes parejas.* Primera edición, 1961. México. Un vol. de 20 × 14 cms. 309 pp.

St. John's UNIVERSITY PRESS. Jamaica, 32 New York.

SMITH, VINCENT EDWARD: *Philosophy of Biology.* Philosophical Series N. 3. St. John's University Studies. N. York 1962. Un vol de 23 × 15 cms. 95 pp.

Editorial «STUDIUM» y Difusora del Libro. Bailén, 19, Madrid-13.

GONZÁLEZ HABA, JOSEFA: *Cartas de una Beata.* Un vol. de 20 × 14 cms. 193 pp. Madrid 1960.

COMBALUZIER, CARLOS: *El niño aislado y el hijo único. Traducción del profesor D. A. Alvarez de Linera.* Madrid 1960. Un vol. de 19 × 11,5 cms. 131 pp.

RAYMOND, F. M. OCSO.: *Este es tu mañana y tu hoy (tratamiento espiritual del cáncer).* Traduc. de Felipe Ximénez de Sandoval. Madrid 1960. Un vol. de 20 × 14 cms. Madrid 1960. 278 pp.

ARADILLAS AGUDO, ANTONIO: *La oración de hoy.* Un vol. de 18 cms. y 422 pp.

GILL, HENRY V.: *El Cristianismo en la vida diaria (una filosofía de la vida).* Traduc. de D. Julio Aguilar. Pbro. Madrid 1960. Un vol. de 19 × 11,5 centímetros. 160 pp.

BARS, HENRY: *Creer o el amén de la salvación.* Traduc. de Marciano Villanueva Salas CMF. Madrid 1960. Un vol. de 19 × 11,5 cms. 185 pp.

VALKS, H.: *Sobre la belleza.* Trad. del R. P. Fco. San Martín, Madrid 1960. Un vol. de 19 × 11,5 cms. 190 pp.

TREVIÑO, J. G.: *Navidad.* Madrid, 1960. Un vol. de 19 × 11,5 cms. 117 pp.

SUÁREZ GERMÁN G.: *Sobre renovación cristiana.* Madrid, 1960. Un vol. de 19,5 × 14 cms. 248 pp.

HOESEL, PAULA: *El alma ardiente de las jóvenes.* Trad. de D. Fco. Aparicio, Madrid, 1961. Un vol. de 19,5 × 14 cms. 152 pp.

TRESE LEO J.: *Dios, el hombre y el Hombre Dios.* Trad. de Felipe Ximénez de Sandoval. Madrid, 1961. Un vol. de 18,5 × 11,5 cms. 153 pp.

TRESE LEO J.: *Nuestra vocación cristiana.* Trad. de T. M. M. Madrid 1961. Un vol. de 18,5 × 11,5 cms. 161 pp.

TRESE LEO J.: *Dios nos tiende su mano.* Traduc. de T. M. M. Madrid 1961. Un vol. de 18,5 × 11,5 cms. 173 pp.

GARCÍA FIGAR, ANTONIO, O. P.: *Lecciones de orientación cinematográfica.* Madrid, 1961. Un vol. de 19 × 11,5 cms. 120 pp.

HÜNERBEIN, ALBERT: *El hastío religioso. Sus causas-Sus remedios.* Traducción del alemán por Fr. A. Ma. M. de G. OFM. Madrid, 1961. Un vol. de 18,5 × 11,5 cms. 108 pp.

INDART, MA. JESÚS: *La revancha de Dios.* Madrid, 1961. Un vol. de 19,5 × 14 centímetros. 208 pp.

BARRA, GIOVANNI: *Cómo dirigir a los jóvenes.* Trad. del italiano por el profesor D. Antonio Alvarez de Linera. Madrid, 1961. Un vol. de 19,5 × 14 cms. 204 pp.

SÁNCHEZ-VENTURA y PASCUAL, FCO.: *Estigmatizados y Apariciones. Realidades incomprensibles del mundo sobrenatural.* Madrid 1961. Un vol. de 20 × 14 cms. 303 pp.

ALBERTI, ANGELO: *El mensaje de los Evangelios.* Traducción de D. Fco. Aparicio. Pbro. Madrid 1961. Un vol. de 22 × 15 cms. 548 pp.

TANONI, EVELINA: *Los niños, la radio y la televisión.* Trad. del italiano de Felipe Ximénez de Sandoval. Madrid 1962. Un vol. de 20 × 16 cms. 203 pp.

CLEMENT, MARCEL: *La alegría de amar.* Traducción del italiano por D. A. A. Allende. Madrid, 1962. Un vol. de 19,5 × 14 cms. 170 pp.

MARTÍN-ABRIL, FCO. JAVIER: *Humo.* Madrid, 1962. Un vol. de 18 × 12 cms. 184 pp.

INDICE GENERAL

Vol. I-II 1961-1962

EDITORIALES

ARTICULOS

NOTAS

INFORMACION

RESEÑA DE LIBROS:

